

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	57 (2003)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Trty prakrti : das "Dritte Geschlecht" im Alten Indien
<b>Autor:</b>	Syed, Renate
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147596">https://doi.org/10.5169/seals-147596</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 04.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# TR̥TĪYĀ PRAKR̥TI

## Das “Dritte Geschlecht” im Alten Indien

Renate Syed, Universität München

### Einleitung

Die altindische Kultur kannte neben dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht ein “drittes Geschlecht”, *tr̥tīyā prakṛti*. In ihrem 1996 erschienenen Artikel über das dritte Geschlecht in der Theorie der Jainas schreiben Zwilling und Sweet: “The acceptance of the category of a third sex has been a part of the Indian worldview for nearly three thousand years. The concept took form during the late Vedic period (eighth to sixth centuries B.C.E.) on the basis of observed male gender-role nonconformity.” (S. 362)

Die Angehörigen dieses dritten Geschlechts waren Männer, die die gesellschaftlich vorgeschriebene Männerrolle ablehnten, ihre Familien verliessen und nicht heirateten, Frauenkleidung, weiblichen Schmuck und langes Haar trugen und sich weiblich/weibisch verhielten und tanzten. Aus dem Kāmasūtra, dem Nātyaśāstra und anderen Texten der nachchristlichen Zeit erfahren wir, dass sich einige von ihnen prostituierten, während andere am Königshof lebten, oft als Wächter der Frauengemächer. Sie hießen *klības*, *ṣaṇḍhas* oder *ṣaṇḍas*, *napuṁsakas*, seltener *varṣavaras*,<sup>1</sup> und wurden verachtet und ausgegrenzt; gleichzeitig fürchtete man sie, denn man sagte ihnen, den Kinderlosen und angeblich Impotenten, besondere magische Fähigkeiten nach. Rechtlich besassen die Angehörigen des dritten Geschlechts, wie den Rechtstexten zu entnehmen ist, eine Sonderstellung: Man verstieß sie aus der Familie, sie waren nicht erb berechtigt, durften keine Opfer ausführen, und sie galten als unrein, weshalb

1 *Klība* bedeutet nach Böhtlingk und Roth “unvermögend, entmannt, Eunuch”; und: “In der Grammatik kann es das Genus neutrum bezeichnen.” Dies übernimmt Mayrhofer: “entmannt, unvermögend, Eunuch”; der Ursprung und die Bedeutung des Wortes sind “Nicht befriedigend erklärt”. *ṣaṇḍ(h)a* ist “zeugungsunfähig, Eunuch, Zwitter, das sächliche Geschlecht” (Böhtlingk und Roth). *Napuṁsaka* ist der “Nicht-Mann”. *Varṣavara* bedeutet: “varṣa, Samenergiessung und vara Hemmung, Zurückhaltung oder hemmend, zurückhaltend, m. Eunuch.” Böhtlingk und Roth.

niemand Nahrung von ihnen annehmen oder mit ihnen essen durfte; sie galten als feige und weibisch und waren dem Spott ausgesetzt.

In diesem Aufsatz möchte ich anhand der spärlichen Aussagen, die sich in der altindischen Literatur finden lassen, das Bild dieses “dritten Geschlechts” aufzeigen und den Fragen nachgehen, was *klības*, *śandhas* und *napuṁsakas*, die in der indologischen Sekundärliteratur meist als “eunuchs” und/oder “hermaphrodites” bezeichnet werden, “wirklich” waren, ob es sich um Hermaphroditen, Homosexuelle, Eunuchen, Transvestiten, Transsexuelle oder etwas anderes handelte.

Der vedischen Zeit (ab ca. 1200 v.Chr. bis ca. 500 v.Chr.) ist in dieser Arbeit ein eigenes Kapitel (Teil 1) gewidmet. In den vedischen Texten werden die Grundlagen für die spätere Theorie des dritten Geschlechts, für seine Bewertung und seine gesellschaftliche Stellung gelegt, doch erscheinen die *klības* hier in anderen Kontexten als in späterer Zeit, nämlich im Ritual und im Opfer; Beschreibungen ihres Aussehens, Wesens und Lebens finden sich kaum. Aus den Texten zwischen etwa 500 v.Chr. bis ca. 1000 n. Chr. lässt sich ein mehr oder weniger einheitliches Bild der *klības*, *śandhas* und *napuṁsakas* ermitteln; dieses Bild versuche ich in den Teilen 2 und 3 darzulegen. Während Teil 2 die sprachwissenschaftliche und die medizinischen Theorie des dritten Geschlechts behandelt, beschreibt Teil 3 die Eigenarten und die Lebensform seiner Angehörigen, ihre Bewertung und ihre Stellung in der Gesellschaft. In Teil 4 geht es um zwei mythologische Gestalten im Epos Mahābhārata, um Śikhaṇḍin und Arjuna, von denen der erste eine Art Geschlechtsumwandlung erfuhr, während der zweite für ein Jahr als *klība/śandha* leben musste. Teil 5 behandelt die göttliche Zweigeschlechtlichkeit der vedischen Götter sowie Śivas. Da Zwilling und Sweet sich ausführlich mit der Vorstellung des dritten Geschlechts bei den Buddhisten beschäftigt haben, berücksichtige ich die buddhistischen Quellen nicht. In Teil 6 gebe ich eine kurze Darstellung der bemerkenswerten Theorie der Jainas vom dritten Geschlecht, wobei ich mich auf die Arbeiten Jains sowie Zwillings und Sweets stütze. Teil 7 stellt dar, was die *klības*, *śandhas* und *napuṁsakas* nicht waren, und Teil 8 versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, was sie aller Wahrscheinlichkeit nach waren.

## 1. Die vedische Zeit

Nach Zwilling und Sweet war das “three-sex model” (das “Drei-Geschlechter-Modell”<sup>2</sup>) schon in der vedischen Zeit, also schon ab ca. 1000 v.Chr., existent (2000:99ff.). Dieses Modell entstand den beiden Autoren zufolge auf der Grundlage folgender Konzepte: Zum einen gab es nach den “biogenetic myths of origin” in vedischen Texten die Vorstellung eines androgynen Schöpfergottes (nach einem Mythos etwa ist der männliche Schöpfergott Prajāpati schwanger und hat Brüste); man erkannte – zunächst nur auf der Ebene der Götter – neben dem Männlichen und dem Weiblichen etwas Drittes an, das die Kennzeichen beider Geschlechter besass. Ich stimme hierin mit Zwilling und Sweet nicht überein, sondern versuche in Teil 5 zu zeigen, dass die göttliche Androgynität etwas ganz anderes ist als der menschliche Hermaphroditismus (die sog. androgynen Götter sind nämlich keinesfalls etwas “Drittes”, sondern eine vollkommene Vereinigung des männlichen und des weiblichen Geschlechts). Zum anderen, und hierin kann man den beiden Autoren nur beipflichten, entstand in der späteren vedischen Epoche (zwischen ca. 800 und 600 v.Chr., S. 100) ein Männlichkeitswahn, “virility obsession”, der Rituale und Praktiken hervorbrachte, mit denen man Gefahren für Männlichkeit und Potenz abzuwehren versuchte, “ritual strategies for combating perceived threats to a fragile sense of manhood” (ebd.).

Männlichkeit und Potenz spielten in der streng patriarchalischen Kultur der vedischen Zeit eine so wichtige Rolle,<sup>3</sup> dass man Männer, die keinen Nachwuchs und damit nach altindischer Vorstellung keine Potenz besassen,<sup>4</sup> nicht als Männer ansah, und sie, wie zu zeigen sein wird, mit intellektueller und sozialer Kontrolle, mit Ausgrenzung und Verachtung bestrafte. Die Texte offenbaren, dass Männlichkeit als etwas Instabiles, beständig Gefährdetes galt, und dass sich ihr Mangel eben in den sog. “Nicht-Männern” offenbarte, die in irgendeiner

2 Also die gesellschaftlich akzeptierte Vorstellung von drei biologischen Geschlechtern. Die westliche Kultur geht hingegen traditionell wie wissenschaftlich von zwei Geschlechtern aus.

3 “[...] we see that vedic society was strongly patriarchal in character and placed an extremely high value on male potency, procreative ability being one of the means by which a man could achieve high social status. The multifarious prayers and rituals to secure potency for oneself [...] or to destroy it in an enemy or rival [...] are proof that this ability was seen as a fragile quality that might easily be lost.” (Zwilling und Sweet, S. 101)

4 Kinderlosigkeit und Impotenz wurden und werden in Indien (wie anderswo!) oft als einander bedingend verstanden, was sie nicht sind; man übersah – vermutlich aus Unbehagen und Scheu, sich mit diesem sensiblen Thema näher auseinander zu setzen – dass impotente Männer Kinder zeugen können und Unfruchtbare nicht impotent sind.

Form, sei es anatomisch, psychologisch oder gesellschaftlich, vom genau definierten Konzept des “Mannes” (hierzu später) abwichen. Und zum dritten, so Zwilling und Sweet, gab die Grammatik drei Geschlechter vor, das männliche, das weibliche und das neutrale (S. 100ff.), und in Analogie hierzu akzeptierte man auch bei den Menschen drei Geschlechter.

Man unterschied in vedischer Zeit zwischen der göttlichen Androgynität, die Männliches und Weibliches vereinte und dadurch als vollkommener als das Nur-Männliche (Männer) und das Nur-Weibliche (Frauen) galt; in der menschlichen Welt galt hingegen ein Wesen, das nicht Mann und nicht Frau war, als unvollkommen, mangelhaft. Das Göttlich-Androgyne ist ein “Sowohl als auch”, das menschliche Zwitterwesen ist ein “Weder noch”, und es ist anatomisch wie gesellschaftlich ein Mangelwesen, von dem Gefahr ausgeht. (Siehe 5.1)

In der vedischen Literatur, deren älteste Teile um ca. 1200 v.Chr. entstanden, gibt es nur wenige und nur kurze Erwähnungen des *klība*. Dies war die älteste Bezeichnung für den unvollenommenen Mann; die Bezeichnungen *ṣandha*/ *ṣanda* und *napuṁsaka*, offenkundig Synonyme, traten erst später auf.

Die früheste Erwähnung des *klība* findet sich im Atharvaveda, einer Sammlung von Zauberliedern und Gesängen, die ab etwa 1000 v.Chr. entstanden sind. Das Lied 6.138 beschwört eine Pflanze, einen Mann (offenbar einen Feind) zu einem *klība* zu machen; als *klība* solle er dann eine bestimmte weibliche Haartracht und einen weiblichen Haarschmuck tragen; *opāśa*, in den Versen 1 und 2 genannt, ist nach dem Kommentator Sāyaṇa, der im 14. Jh. lebte, eine Haartracht, die Frauen kennzeichnete (*strīvyāñjana*). Der Gott Indra möge, so das Lied, die Hoden des Mannes mit zwei Steinen spalten. Dann spricht man den Kastrierten mit den Worten an: “O *klība*, ich habe dich zum *klība* gemacht, o Kastrierter (*vadhra*), ich habe dich zum Kastrierten gemacht, o Saftloser, ich habe dich saftlos gemacht, die (Haartracht) *kurīra*, den (Haarschmuck) *kumba* setzen wir ihm auf den Kopf.” Der Verhasste soll kastriert und damit ein *klība* werden, ein Impotenter/Unfruchtbare mit weiblichem Äusseren, das ihn für jedermann erkennbar macht; die *klības* trugen möglicherweise schon in vedischer Zeit eine weibliche Haartracht, die sie als Abweichler kennzeichnete.

Sāyaṇa und die beiden englischen Übersetzer des Liedes, Whitney (1, S. 384) und Bloomfield (S. 538), nahmen an, dass weibliche Haartrachten und dazugehörige Schmuckstücke gemeint sind. Sāyaṇa erklärt, der Mann werde zum *klība* und damit zum Impotenten, *nirvīrya*, der nun von *napuṁsakatva*, Entmannung, getroffen sei; *kurīra* sei ein Haarnetz für Frauen (*keśajāla*) und

*kumba* ein weibliches Schmuckstück für dieses Netz.<sup>5</sup> Bloomfield schreibt: “The notion here is that the eunuch<sup>6</sup> shall develop hermaphroditic characteristics, and hence assume the head-gear of a woman.” (ebd.)

Ein anderes Lied des Atharvaveda, 8.6, soll eine Schwangere vor Dämonen bewahren. In Vers 11 werden verschiedene Dämonen genannt, die wie *klības* tanzen und im Wald Geräusche machen; diese Dämonen werden vertrieben wie die *klības*, die eine weibliche Haartracht tragen (Vers 7). Der (wilde, dämonische) Tanz war somit neben der weiblichen Frisur ein weiteres Kennzeichen der *klības*. Dem Kommentator Sāyaṇa zufolge tanzten die Dämonen wie *klības*, indem sie wie Verrückte (*unmattā iva*) Hände, Füsse und Köpfe wild bewegten. Der Vedist Albrecht Weber übersetzte den zweiten Teil des Verses 11 so: “Die da Hämlingen gleich tanzend, lärmend tosen im Wald herum, diese verjagen wir von hier”, und schrieb (im Jahre 1862): “Nur Weiber und Hämlinge tanzen.” (S. 256; mit den Hämlingen, also den Kastrierten, sind die *klības* gemeint.) In Atharvaveda 9.2.59-62 werden die *klības* langhaarige tanzende und heulende, Schaden bringende Wesen genannt, die bei einer Hochzeit erscheinen. (Und mit ihrer Unfruchtbarkeit das junge Paar bedrohen?)

Atharvaveda-Lied 8.16 spricht davon, dass die *keśavas* (zu diesem Synonym für die *klības* siehe unten) Embryos frässen, *garbhān khādanti keśavās* (Vers 23). Bemerkenswert ist der Vers 25, in dem ein *keśava* gebeten wird, ein männliches Kind im Mutterleib nicht zu einem weiblichen zu machen. Da Söhne bereits in jener Zeit begehrter als Töchter waren, betrachtete man die Verweiblichung eines männlichen Embryos als ein Unglück. Hiltebeitel schreibt zu diesem Vers: “It would seem that the eunuchs are perceived as a threat to the sexual identity of the male embryo.” (S. 165)

Die Vājasaneyisamhitā beschreibt das Menschenopfer, den *purusamedha*. Diese Menschen wurden jedoch nicht getötet, sondern nur symbolisch geopfert und danach unversehrt freigelassen.<sup>7</sup> Damit der Opfernde die ersehnten oder unerwünschten Dinge erlangen bzw. abwehren konnte, opferte man (nach dem Prinzip *do ut des*) bestimmte Personen symbolisch, so – anstelle seiner selbst –

5 Sāyaṇa zitiert Āpastambaśrautasūtra 10.9.5, wonach eine Ehefrau *kumbakurīra* auf dem Kopf trägt. In Vājasaneyisamhitā 11.56 wird die Göttin Sinīvalī als *sukurīrā* und *svopasā* bezeichnet.

6 Die Übersetzung “eunuch” in der indologischen Literatur für *klība* etc. ist häufig, aber falsch, siehe Teil 7. Und “hermaphroditische Eigenschaften” kann ein “Eunuch” selbstverständlich nicht entwickeln, denn diese sind angeboren.

7 So Griffiths in seiner Übersetzung der Vājasaneyisamhitā, S. 255, vor allem aber Weber 1864:273.

einen Krieger, um königliche Macht zu erhalten, und eine Hure – anstelle der eigenen Lust/Fruchtbarkeit – für die Leidenschaft/Fruchtbarkeit (*kāma*); dem Unglück, das man abwehren will, wird ein *klība* (das Elend *per se*) geopfert: *pāpmane klībam* (30.5; *klībam* erklärt der spätere Kommentator Mahīdhara mit dem zeitgenössischen *napumsakam*).<sup>8</sup> In 22 heisst es dann, die Hure, der Spieler und der *klība* seien dem Gott Prajāpati zu opfern, allerdings dürften diese Personen weder der tiefen *sūdra*-Kaste noch der *brāhmaṇa*-Kaste angehören. Dies zeigt, dass *klības* wohl aus allen Kasten kamen.

Der *klība* ist somit das Symbol für das Unglück, das dem opfernden Mann in Form von Impotenz und Kinderlosigkeit widerfahren kann; der *klība*, den man opferte, stellte eine Art “Sündenbock” dar, dem man die Übel Impotenz und Kinderlosigkeit, deren Heimsuchung man fürchtete, aufbürdete.

Die Taittirīyasamhitā, ein ebenfalls altes vedisches Werk, nennt verschiedene Tätigkeiten oder Verhaltensweisen einer Frau, die ihr Ungeborenes beeinflussen; so bekommt eine Frau, deren Kind im Wald gezeugt wurde (also in einem nicht angemessenen Raum und Kontext), einen Sohn, der ein Räuber ist (die Wildnis war das Rückzugsgebiet der Räuber), und das Kind einer Frau, die sich die Augen schminkt (und damit ihre Eitelkeit pflegt), wird blind geboren (2.5.1.7). Eine Frau, die Fäden dreht oder spinnt, bekommt als Sohn einen *klība*: *yā kr̥natti tasyai klībam*; warum dies so ist, bleibt mir unklar, die Taittirīyasamhitā erklärt nichts, und der Kommentator meint, es handele sich um eine Frau, die Gräser usw. schneide (was eine Analogie von “schneiden” und “verschneiden” bedeuten könnte).

Bemerkenswert ist die Aufforderung des Textes, ein Mann, der *klaibya*, “*Klība-tum*”, fürchte, solle Soma, dem Gott des Rauschtrankes, einen bestimmten Samen opfern, denn Soma verleihe ihm Samen und Kraft, und fortan sei er kein *klība* mehr (2.3.3.4). *Klaibya* ist somit der Mangel an Samen und Potenz, und der *klība* ist nach dieser Vorstellung unfruchtbar und impotent zugleich. Und *klaibya* ist ein Zustand, der jeden Mann befallen und wieder rückgängig gemacht werden kann; die Existenz der *klības*, die man zu dieser Zeit noch nicht als eine eigene geschlechtliche Kategorie verstand, sondern als eine krankhafte

8 Alle drei genannten Personen bedrohen die soziale Ordnung und verkörpern daher Unglück und Chaos: Der *klība* stellt, weil er kinderlos und (angeblich oder tatsächlich) impotent ist, die Ordnung der Geschlechter, die Ehe und die Kontinuität der Familie und Sippe in Frage, die Hure bedroht die sexuelle Ordnung und die Verbindung zwischen Sexualität und Zeugung, da der Sex mit ihr auf Lust und nicht auf Fortpflanzung zielt, und der Spieler bedroht die wirtschaftliche Stabilität seiner Familie (im Veda ist wiederholt von der Spielsucht die Rede, die den Spieler und seine Familie ruiniert).

Abweichung vom männlichen Geschlecht, zeigte, was einem Mann geschehen konnte. Erst in nachchristlicher Zeit, als man die *klības* als "drittes Geschlecht" und als sich im Mutterleib manifestierendes Phänomen definiert hatte, schwand die Bedrohung, ein Mann könne zu Lebzeiten ein *klība* werden.

Im Śatapathabrahmaṇa, einem Text, der das Opfer erläutert und zahlreiche Mythologien enthält, wird ein langhaariger Mann, ein *keśava*, erwähnt, der "weder Mann noch Frau" ist; *keśava* ist hier (wie schon im Atharvaveda) ein Synonym für den *klība*. Von einer solchen Person müssen die Priester ein bestimmtes, im *vājapeya*-Opfer verwendetes Getränk kaufen, es heisst: "Nicht Frau, nicht Mann ist dieser *keśava*; als Mann (in der Erscheinung) ist er nämlich keine Frau, (und) wegen seines *keśava*-Seins ist er kein Mann." (*na vā esa strī na pumān yat keśavah puruso yad aha pumāns tena na strī yad u keśavas tena na pumān*; 5.1.2.14.) Der *keśava/klība* hatte somit einen männlichen Körper, aber ein feminines Äusseres, und dies hauptsächlich durch sein (langes) Haupthaar, *keśa*; nach Mayrhofer bedeutet *keśava* "langhaarig". Zwilling und Sweet schreiben zu Recht: "[...] we can conclude that early on long hair was a recognized marker for a woman, and potency for a man; thus, the presence of the former or absence of the latter in a male were the two distinct signifiers of third-sex membership." (1996:365)

Die Erläuterung des *sautrāmanī*-Opfers im Śatapathabrahmaṇa schreibt dem Priester vor, eine bestimmte Speise von einem *klība* zu kaufen, der hier ebenso beschrieben wird wie zuvor der *keśava*: Er ist weder Frau noch Mann, *na vā esa strī na pumān*, sondern fehlerhaft (*vyrddha*) unter den Männern (12.7.2.12). Die Notwendigkeit, einen *klība* ins Spiel zu bringen, ist nach dem Śatapathabrahmaṇa darin begründet, dass dieser weder Mann noch Frau ist, so wie die *sautrāmanī* weder ein *iṣṭi*-Opfer noch ein Tieropfer ist (ebd.); beide, *klība* und *sautrāmanī*, sind also "Weder-Noch".

Der *klība* und der *keśava* werden also hauptsächlich durch ihren Mangel definiert, durch das, was sie nicht sind, oder durch das, was ihnen fehlt. Ihre Kinderlosigkeit bedeutete in Indien, dessen Kultur ich als "male-offspring-obsessed" beschreiben möchte (siehe Syed 2001), Verachtung und Ausgrenzung.

Im Śatapathabrahmaṇa heisst es in 1.4.3.19, durch den Verlust des Penis, *sīśna*, werde ein Mann zum *klība*; dieser Verlust ist das Ergebnis eines Fluches, und der Penis steht für Potenz, so wie in einem vorangehenden Vers das Auge für das Sehen steht.

Die in den nachvedischen Texten sehr häufig verwendete Bezeichnung *na-pumāsaka* für die Angehörigen des dritten Geschlechts erscheint nach Zwilling

(2000:102) das erste Mal in der Maitrāyañsamhitā. Der *napumsaka* ist hier, wie der *klība* in der Vājasaneyisamhitā, ein Wesen, das geopfert wird, um Männlichkeit, Nachkommenschaft und Viehreichtum zu erlangen (2.5.5). Nach meinem Verständnis bedeutet dies, dass die (symbolische) Opferung die Zerstörung der durch den *napumsaka* verkörperten Impotenz/Unfruchtbarkeit darstellt und eben diese Kalamitäten vom Opfernden abzuwenden vermag.

Der Text erklärt die Entstehung des *napumsaka*: Eine Frau, die die Gestalt eines Mannes trägt, heisst es, werde vom Unglück, der *nirṛti*, ergriffen; ebenso ein Mann, der die Gestalt einer Frau trage; das Opfer (des *napumsaka*) befreie den Opfernden vom Unglück. Einstmals wurde der Gott Indra zu (dem weiblichen Wesen) Menā, und daraufhin ergriff ihn das Unglück, das Übel, *pāpman*. Das Übel, das Indra von sich warf, wurde zum *napumsaka*.<sup>9</sup> Der Mythos will offenkundig sagen: Die Grenzen des eigenen Geschlechts durch Kleidung oder Verhalten zu übertreten, ist eine Verletzung der gesellschaftlichen Regeln und bringt sowohl dem Täter als auch der Gemeinschaft Unglück; das Übel, das Indra (einer der “männlichsten” Götter überhaupt) von sich warf, ist seine Entmannung und diese verkörpert sich fortan im *na-pūmsa-ka*, dem “Nicht-Männling”.

In dem zum Weissen Yājurveda gehörenden Kātyāyanaśrautasūtra, einem Text, der die einzelnen Handlungen der Opfer beschreibt und erklärt, erscheint der *keśava* zweimal: Von ihm wird, wie im Śatapathabrahmaṇa erwähnt, ein Getränk für das *vājapeya*-Opfer gekauft (14.1.14); bei der Königsweihe *rājasūya* sitzt er – so das Brāhmaṇa – am Rande des Opferplatzes, und ein Stück Eisen wird ihm in den Mund gelegt (15.5.20). Auch nach Kātyāyanaśrautasūtra sitzt der “Langhaarige” mit besagtem Stück Eisen im Mund am Rande des Opferplatzes (15.5.20). Dies zeigt, dass man die *klības* als einen Teil der Gesellschaft anzuerkennen gezwungen war und sie durch Magie zu beherrschen versuchte (denn was man ignoriert, wird umso gefährlicher), ihnen aber einen Platz am Rande, im Leben wie im Opfer, zuwies. Die in vedischer Zeit beschriebene Partizipation des *klība* am Rande des Opfers führt zu dem Verbot seiner Teil-

9 In der Kāthakasamhitā 13.5 wird dieser Mythos näher erklärt: “Indra coveted the demoness Vilisteṅgā. He went among the *Asuras*. He became a woman among women, a man among men. He believed to have been grasped by Nirṛti. He (the priest) beheld this castrated animal as a sacrifice devoted to Indra and Nirṛti. In whatever form as a castrate he went, he sacrificed such an animal.” (Podder S. 11) Podder schreibt hierzu: “The text of the myth is lucid: Indra’s transformation into the female Vilisteṅgā and his re-transformation served the purpose of devoting himself to his amorous adventure conveniently. This however turned out to be his downfall – he lost his place among the gods.” (ebd.)

nahme an jeder rituellen Handlung, wie es in den Rechtstexten zum Ausdruck kommt.

Das Unglück der Drei Welten, so das Jaiminīyabrahmaṇa, ging in den *klība*, in den Glücksspieler (*kitava*) und in die “den Männern Nachlaufende” (die Hure oder untreue Frau, *pumścalī*) ein (3.72): Die Drei Welten waren einst *eine* Welt, die in drei Teile gerissen wurde. Die drei Teile trauerten, worauf die Götter die drei Unglücke, die die Welten heimsuchten, mittels eines Hymnus vertrieben. Die drei Unglücke aber gingen in den *klība*, den Spieler und die Hure ein. Diese drei Personen waren, wie bereits gesagt, als Aussenseiter eine Bedrohung für die Ordnung der Gesellschaft und gleichzeitig Wesen, die unter ihrem Elend leiden; sie sind schuldig und Opfer zugleich, und eben diese Ambivalenz führt zu ihrer ambivalenten Bewertung: Man hasste sie und empfand Mitleid, man wehrte sie ab und fürchtete ihre Kraft.<sup>10</sup>

Im Tāṇḍyamahābrāhmaṇa (8.1.9-10) teilt der Gott Indra die drei verbündeten Welten, worauf der Kummer, *śuca* (Kommentator: *duḥkha*), der dem Himmel angehörte, in den Menschen (den Mann), der Verfehlungen begeht, eintritt; der Kummer der Welt geht in die Hure (*pumścalī*) und der Kummer der Zwischenregion zwischen Himmel und Erde geht in den *klība* ein. Es wird deutlich, dass der Himmel den Mann, die Erde die Frau, und das “Dazwischen” den *klība* darstellt. Diese alte Vebindung des *klība* mit dem Weder-Noch und dem Unglück findet sich in den Jahrhunderte später verfassten Rechtstexten, die die *klības* für körperlich und geistig versehrt und damit unrein erklärten und allen Menschen den Umgang mit ihnen, vor allem aber den Nahrungsaustausch, verboten.

In der Brhadāraṇyakopaniṣad geht es um die Bedeutung der Organe für den Menschen und um die Frage, welches das lebenswichtigste Organ ist und wann der Tod des Menschen eintritt; um dies festzustellen, ziehen die Organe nacheinander aus dem Körper aus. Der Mensch kann ohne Sprache als Stummer leben, ohne Augen als Blinder, ohne Ohren als Tauber, ohne Samen als *klība*, doch ohne Atem, *prāṇa*, stirbt er (6.1.7ff.). Wenn der Mensch keinen (fruchtbaren) Samen besitzt, ist er hiernach ein *klība*.

Wiederholt wird gesagt, der *klība* sei das Unrecht, die Unwahrheit, *anṛta* (so in Maitrāyaṇīsamhitā 2.4.2 und Kāthakasamhitā 12.11). Dies und die genannten

10 Nach indischem Denken ist jeder Mensch, der versehrt oder gefährdet ist, sei es in seiner Gesundheit, seinem gesellschaftlichen Status oder seiner Identität, gefährlich für andere. Jeder, der schwankt, ob schuldhaft oder schuldlos, bringt die Familie und die Gesellschaft, jegliche Ordnung, ins Schwanken. Der Umgang mit diesen Wesen bestand in Definition, Kontrolle, Ausgrenzung und Abwehr.

Mythen zeigen, dass der *klība* Abscheu und Unmut erregte, weil er der Männerrolle nicht gerecht wurde und dadurch wahrscheinlich seiner Familie Schande machte. Zwilling und Sweet schreiben hierzu: "This disjunction between sex and gender role illustrated by the *klība* evidently provoked deep feelings of hostility and contempt." (2000:106)

Schon in vedischer Zeit war der "Mann" genau definiert, und zwar anatomisch, psychologisch und gesellschaftlich: Er war unversehrt, potent und fruchtbar, hatte Sex mit Frauen, identifizierte sich in seiner äusseren Erscheinung und innerlich mit der Männerrolle, trat als Sohn, Bruder, Ehemann, Vater, Grossvater und Onkel in Familie und Gesellschaft männlich auf und erfüllte seine sozialen Pflichten. Männer müssen Väter, Frauen müssen Mütter sein, *klības* aber sind keine Väter und daher keine Männer; so war die Logik. Ein männliches Wesen, das in irgendeinem Punkt, sei es in seiner Anatomie, seiner psychischen Befindlichkeit, seiner sexuellen Ausrichtung oder in seinem sozialen Verhalten von der genau bestimmten männlichen Rolle abwich, war ein *klība* und unterlag der Ächtung.

## 2. Die Theorie des dritten Geschlechts, *tr̥tīyā prakṛti*

In der vedischen Zeit erscheint der Begriff *tr̥tīyā prakṛti*, "drittes Geschlecht", eigentlich "dritte Natur", noch nicht, wenn es auch, wie gezeigt, bereits die Vorstellung des *klība* gibt, eines mangelhaften (anatomisch männlichen) Menschen, der weder Mann noch Frau ist.

In einigen Texten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, so in den medizinischen Werken Carakasamhitā und Suśrutasamhitā, im Kāmasūtra und im Nātyaśāstra, im Mahābhārata, aber auch in der späten Ubhayābhisārikā erscheint der Ausdruck *tr̥tīyā prakṛti*, "drittes Geschlecht", als Bezeichnung für die *klības*, *ṣandhas/ṣandas* und *napuṁsakas*.

Das Synonym-Wörterbuch Amarakośa gibt in 2.6.1.38 und 39 unter *tr̥tīyā prakṛti* die Synonyme *ṣanya*, *klība*, *panḍa* und *napuṁsaka* an. Ebenso äussert sich Hemacandra in seinem Wörterbuch Abhidhānacintāmaṇi (562), und auch das Agnipurāṇa nennt *klība*, *ṣanya* (Lesart: *ṣaṇḍha*) und *napuṁsaka* als Synonyme (364.7ab). *Prakṛti* bedeutet "Natur, Materie", und dies zeigt, dass man die *klības*, *ṣandhas* und *napuṁsaka* als ein natürliches Phänomen betrachtete; und auch die medizinische Theorie nimmt an, dass das dritte Geschlecht bereits zum Zeitpunkt der Zeugung festgelegt wird.

## 2.1 Das dritte Geschlecht in der Sprache

Die Bezeichnungen *pums* (mask.) bezeichnen den Mann und das Maskulinum, *strī* (fem.) die Frau und das Femininum, und *napumsaka* (neutr.) den *klība* und das Neutrum.<sup>11</sup> *Līga* bezeichnet das grammatische wie das sexuelle Geschlecht und die Geschlechtsteile, so den Phallus des Gottes Śiva.<sup>12</sup>

Das Śatapathabrahmaṇa spricht von drei grammatischen Geschlechtern (10.5.1.1-3); das Taittirīyabrahmaṇa nennt als grammatische Geschlechter das männliche und das weibliche Geschlecht und eines, „das nicht weiblich und (nicht) männlich (ist)“, *nastṛipumān* (3.12.6.1; was der Kommentator im 14. Jh. n.Chr. als *napumsaka*, „neutrum“, erklärt); der *klība* wird mit denselben Worten definiert. Das dritte Geschlecht wird auch als *astṛipumān*, „un-weiblich-(un)-männlich“ definiert (Aitareyāraṇyaka 2.3.8.6). Es ist also eine eigene Kategorie, keine Mischform. (Allerdings zeigen auch beide Begriffe, *na-pumsa-ka*, „Nicht-Männ-ling“, „Nicht-Männ-chen“, und das seltene *a-pumān*, „Nicht-Mann“, dass es sich um vom Männlichen, *pums*, abweichende Formen handelt.)

Zwilling (1996:366 und 2000:108) verweist hinsichtlich des Zusammenhangs der drei grammatischen Geschlechter mit den drei natürlichen Geschlechtern auf den Grammatiker Patañjali, der im 2. Jh. v.Chr. in seinem Werk Mahābhāṣya in 4.1.3 schreibt: „Was sehen die Menschen wenn sie sagen, dies ist weiblich, dies ist männlich, dies ist neutrum (*napumsaka*)? Sie meinen die Geschlechtsunterschiede. Welche sind diese? Wer Brüste und langes Haar hat, ist eine Frau, wer überall behaart ist, ist ein Mann, und wer zwischen beiden ist, ohne eines zu sein, ist ein *napumsaka*.“ Auch hier gelten das Kopfhaar und die Körperbehaarung – neben den Brüsten – als die primären Kennzeichen des männlichen und weiblichen Körpers.

Ein Vers spielt mit einer Aussage des Grammatikers Pāṇini, der im 5. Jh. v.Chr. lebte. Der Vers bezieht sich auf die Regel 2.3.6 in seiner Grammatik, wo Pāṇini lehrt, dass der Kasus Instrumental verwendet wird, um auszudrücken, dass eine Handlung vollendet ist, etwa: „mit einem Monat (Instr.; d.h. in einem Monat) lernte er dies und das.“ Pāṇinis Gesetz lautet in üblicher Prägnanz: *apavarga trtiyā*, „wenn ein Ende (eines Vorganges) (erreicht ist), (ist) der dritte Fall (fem., der Instrumental anzuwenden).“ Der Verfasser des Verses verwendet diese Aussage wörtlich, jedoch bewusst in einem anderen Sinn. *apavarga* kann nämlich auch „Erlösung“ bedeuten, und *trtiyā* als „die dritte“ auch „die dritte Natur“,

11 Siehe Amarakośa 3.4.3.26 und 3.4.14.75 zum sexuellen und grammatischen Geschlecht.

12 Böhtingk/Roth unter *linga*: „Kennzeichen, Abzeichen, Merkmal, das Charakteristische [...]

4) Geschlechtszeichen, Geschlechtsglied [...] 5) das grammatische Geschlecht.“

*tr̥tīyā prakṛti*. Der Vers lautet nun: “Die Meinung des lehrenden Weisen Pāṇini besagt, beide Geschlechter (Maskulin und Feminin; Mann und Frau) sollen der Leidenschaft verhaftet sein, das dritte aber (das Neutrum, der *napuṁsaka*) (bemühe sich um) Erlösung.” (Naiṣadhīyacarita 17.70) Da man die Wesen des dritten Geschlechts als impotent und unfruchtbar ansah, glaubte man, sie könnten aufgrund der erzwungenen Enthaltsamkeit eher die Erlösung erlangen, die ja einen keuschen und asketischen Lebenswandel voraussetzt. *Klība* wird in späterer Zeit auch “keusch, asexuell” bedeuten (siehe 3.4).

## 2.2 Das dritte Geschlecht in der medizinischen Theorie

Da es drei grammatische Geschlechter, *linga*, gab, konnte man – angesichts der Existenz der *klības* – auch drei natürliche menschliche Geschlechter, *linga*, annehmen.

Nach der medizinischen Theorie haben sowohl der Mann als auch die Frau eine Zeugungssubstanz, einen “Samen”. Das Mischungsverhältnis beider Samen im Moment der Zeugung bewirkt das Geschlecht des Kindes; bei einem Überwiegen der weiblichen Zeugungssubstanz entsteht ein Mädchen, bei einem Mehr des väterlichen Samens ein Sohn (z. B. Carakasamhitā, Śārīrasthāna 2.12). Wenn väterlicher Same und mütterliche Zeugungsflüssigkeit in exakt gleicher Menge vorhanden sind, wird ein *strīpuṁsalīngin* (“Geschlechtsorgane der Frau und des Mannes [besitzend]”), auch *dviretas* genannt, gezeugt (Śārīrasthāna 2.18). (Die Annahme, die Zeugungssubstanzen der Eltern müssten bei der Zeugung eines *klība* in genau gleicher Menge vorhanden sein, erklärte die Seltenheit des Vorkommens von *klības* gegenüber den anderen beiden Geschlechtern.)

Sind die Zeugungssubstanzen der Eltern beim Zeugungsakt schwach und gering, sind die Eltern dabei kraft- oder freudlos, kommt es nach der Carakasamhitā zur Zeugung von beiden Formen von *klības*, dem *naraśānda* und der *nārīśānda* (Vers 19; *klība* steht als Überbegriff); ersteres bedeutet “Mann-*sānda*”, letzteres “Frau-*sānda*”; das erstere bezeichnet offenkundig einen *sānda*, der als Mann auftritt, letzteres einen *sānda*, der sich weiblich gibt. (Eine Frau, die sich männlich gibt, müsste eine *naraśāndā* sein.) Die minderwertigen Zeugungssubstanzen der Eltern bewirken nach dieser Auffassung die mangelhafte Ausbildung der Geschlechtsorgane des Kindes; wenn die Eltern nicht bei der Sache sind oder kein Kind zeugen wollen, kann sich weder das Wesen des Vaters noch das der Mutter genügend manifestieren. Das Werk zählt acht von den beiden Geschlechtern abweichende Sonderformen auf, darunter den *vātikāśāndaka*, ein männliches Kind, dessen Hoden im Mutterleib durch die

negative Einwirkung des (im mütterlichen Körper wirkenden) Elementes *vāta* ("Wind") zerstört worden sind (Vers 21).

Auch nach dem medizinischen Werk Suśrutasamhitā kommt es bei der Mischung der elterlichen Samen zur Zeugung eines Kindes, und wenn im Moment der Zeugung mehr männlicher Same als weibliche Zeugungssubstanz vorhanden ist, entsteht ein Knabe, im umgekehrten Fall ein Mädchen. Sind beide Zeugungssubstanzen in gleicher Menge vorhanden, entsteht aber kein *stripuṁsalīngin*, sondern ein *napuṁsaka* (Śārīrasthāna 3.5). Unklar bleibt, ob *napuṁsaka* hier als Synonym für ersteres verwendet wird.

Diese Vorstellungen finden sich auch in anderen Texten, so in Manusmṛti 3.49 und in Br̥hatsamhitā 76.1, wonach bei genau gleichen Mengen mütterlicher und väterlicher Zeugungssubstanz ein *a-pumān*, ein "Nicht-mann", entsteht. Nach der Br̥hatsamhitā liegt ein männlicher Embryo auf der rechten Körperseite seiner Mutter, ein weiblicher auf der linken Seite und ein *napuṁsaka* in der Mitte (78.24). (Die Lage des Embryos ist analog zur Stellung der Geschlechter in der Theorie und in der Gesellschaft: Der Mann steht auf der rechten, der "richtigen" Seite, die Frau auf der linken Seite, dem Gegenpol, und der *napuṁsaka* als "Weder-noch" dazwischen.)

Nach der Suśrutasamhitā ist die Zeugung eines *sañdha* das Ergebnis des Fehlverhaltens seiner Eltern beim Geschlechtsakt: Verkehrt ein Mann zum Zeitpunkt der Fruchtbarkeit seiner Gattin aus "Verblendung" (*mohāt*, aus Lust) mit ihr und zwar als "Frau" (*aṅganeva*, d.h. er liegt unten, sie oben, und dies gilt als unangemessene Position), entsteht ein *sañdha* (ein anatomisch männliches Kind), der eine weibliche Gestik und Gestalt, *striceṣṭitākāra*, hat. Wenn eine Frau während der fruchtbaren Zeit mit ihrem Mann Geschlechtsverkehr hat und sich dabei wie ein Mann verhält (*purusavat*, d.h. sie liegt oben und übernimmt die aktive Rolle), wird eine Tochter geboren, die eine männliche Gestik besitzt, *naraceṣṭitā* (Śārīrasthāna 2.42 und 43). Dies bedeutet: Kinder, die gezeugt werden, wenn ihre Eltern sich beim Akt nicht ihrem Geschlecht entsprechend, sondern "verkehrt" verhalten (die eheliche Moral verlangte, dass der Mann oben lag), haben nach dieser Theorie keine eindeutige Geschlechtszugehörigkeit: Das passive und damit weibliche Wesen des Vaters setzt sich bei seinem Sohn ebenso durch wie das aktive und damit männliche Wesen der Mutter bei der Tochter. Nach dieser Auffassung ist der *sañdha* ein Mann mit angeborenem effeminierten Verhalten und weiblicher Gestalt.

Nach Vers 44 ist der *sañdha* ein Mann, der keinen Samen hat, er ist *a-śukra* (*śukra* bedeutet "Samen"). Zwischen dem effeminierten Verhalten eines Mannes und seiner (angeblichen) "Samenlosigkeit" wird eine Verbindung hergestellt. Dies zeigt, dass es im alten Indien Männer gab, die sich in Erscheinung und

Gestik wie Frauen gebärdeten und (weil sie nicht heirateten) kinderlos waren. (Und offenbar gab es – zumindest in der Theorie – auch Frauen, die sich wie Männer verhielten; allerdings werden sie in der Literatur kaum erwähnt und nach meinem Wissen nicht beschrieben.) Tatsächlich sind – weltweit – effeminierte Männer (Homosexuelle, Transvestiten, Drag Queens) keinesfalls zeugungsunfähig, sondern nur heirats- und zeugungsunwillig.

Aber nicht nur die körperlichen Merkmale sind bereits bei der Zeugung festgelegt, sondern auch die (als solche kulturell bestimmten) geschlechtspezifischen Eigenschaften gelten als angeboren. Schwäche, Verzagtheit, Verwirrung, Zartheit, Feigheit etc. sind nach der Carakasamhitā – die hier die übliche negative Auffassung vom weiblichen Geschlecht wiedergibt – die Charakteristika des weiblichen Geschlechts, während das männliche Geschlecht das jeweilige Gegenteil, also Kraft, Entschlossenheit, Intelligenz, Stärke, Mut etc. besitzt (Śārīrasthāna 4.14). Die Angehörigen des dritten Geschlechtes weisen als Wesen, die nicht Mann und nicht Frau sind, unvollkommene Geschlechtsorgane und ebenso minderwertige Charaktereigenschaften auf; ihnen werden viele Mängel, die auch den Frauen zugeschrieben werden, nachgesagt, siehe 3.4.

Der in der Carakasamhitā erwähnte *stripumsalingin* (Śārīrasthāna 2.18) ist ein Mensch, der Geschlechtsorgane (*linga*) der Frau (*strī*) und des Mannes (*pums*) besitzt, also ein (Pseudo-)Hermaphrodit.<sup>13</sup> *Dviretas* zu deuten ist schwierig. Nach Böhtlingk und Roth bedeutet es “doppelt besamend” und bezeichnet den Esel, weil dieser die Eselin und die Stute belegt. In der Carakasamhitā ist es am ehesten als “zweifachen Samen habend”, also die Zeugungssubstanzen des Mannes und der Frau besitzend, zu übersetzen, und bezeichnet damit ebenfalls einen (Pseudo-)Hermaphroditen (so Kaviratna und Sharma 2, S. 441).

Ein (Pseudo-)Hermaphrodit wird auch in dem synonymischen Wörterbuch Amarakośa genannt, das in 2.6.1.15 von einem *strī-pūmsa-lakṣaṇa*, spricht, einem Menschen, der “weibliche und männliche (Geschlechts-)Merkmale besitzt”. Menschen mit beiderlei Geschlechtsteilen stellen also eine eigene Kategorie dar; die *klibas* und *sañdhas* besitzen hingegen nicht beide Geschlechtsteile, sondern sind durch ihr Verhalten, ihre Tracht und ihren Lebensstil auffällig.

Anatomisch oder gesellschaftlich von der Norm abweichende Frauen werden nur äusserst selten erwähnt; die überaus spärlichen Angaben lassen alle Fragen offen. Die Carakasamhitā nennt in Śārīrasthāna 2.16-20 den *nārīsañdha*, einen

13 Ich verwende den Begriff “(Pseudo-)Hermaphroditen” im folgenden im Sinne von “Hermaphroditen und/oder Pseudohermaphroditen”; siehe hierzu die Anm. 25.

*ṣaṇḍha*, der eine Frau, *nārī*, ist. Was damit gemeint ist, bleibt unklar, am ehesten dürfte es sich um einen Zwitter mit weiblichen Geschlechtsteilen handeln; es könnte aber auch ein *ṣaṇḍha* sein, der als Frau, *nārī*, erscheint. Die Suśrutasamhitā nennt, wie erwähnt, in Śārīrasthāna 2.43 ein Mädchen mit männlicher Gestik. Ein solches Mädchen wird gezeugt, wenn seine Mutter beim Zeugungsakt die aktive Rolle übernommen und auf ihrem Mann gelegen hatte; das männliche Wesen der Mutter wurde nach dieser Vorstellung direkt auf die Tochter vererbt.<sup>14</sup>

Im Pāraskaragrhyasūtra kommt eine *vipuṁsi* vor; nach dem Kommentator ist diese eine Frau, die aufgrund von (Haar-)Büschenl einem Mann gleicht (2.7.9). Einem Schüler, der das Studium des Veda abgeschlossen hat, ist es verboten, ein Mädchen, dessen Körperhaare noch nicht erschienen sind (das also vorpubertär ist), als eine *vipuṁsi* und einen *ṣaṇḍha* zu verlachen. Dieses Verbot zeigt, dass die Angehörigen des dritten Geschlechts dem Spott ausgesetzt waren.

### 3. Das Wesen des dritten Geschlechts

#### 3.1 Ehe und Sexualität

Die körperliche Beschaffenheit und die äussere Erscheinung der *klības*, *ṣaṇḍhas* etc. beschreiben die Texte nicht. Auch lassen sich keine semantischen Unterschiede zwischen dem *klība*, dem *ṣaṇḍha/ṣaṇḍa* und dem *napuṁsaka* feststellen; die drei Bezeichnungen waren offenkundig Synonyme. Das entscheidende Merkmal der *klības*, *ṣaṇḍhas* und *napuṁsakas* war, wie bereits festgestellt, ihre anatomische, psychische bzw. soziale Besonderheit; was für die indische Gesellschaft am bedeutsamsten war, war ihr sexuelles Desinteresse an Frauen und die daraus (und nicht aus einer Impotenz!) resultierende Kinderlosigkeit.

Den Texten ist zu entnehmen, dass die *klības*, *ṣaṇḍhas* und *napuṁsakas* keinen Gefallen an Frauen fanden und keine Kinder zeugten. Ob sie dies nicht wollten oder nicht konnten, wird nicht erörtert. Die Beschreibung Arjunas im Mahābhārata zeigt, dass die *klības*, *ṣaṇḍhas* und *napuṁsakas* (Arjuna, der

14 Weltweit gibt es in allen Gesellschaften bedeutend mehr Knaben und Männer als Mädchen und Frauen, die sich ihrer Geschlechterrolle verweigern und abweichendes Verhalten zeigen; dies hängt auch damit zusammen, dass die meisten Kulturen ihre Töchter stärker kontrollieren und disziplinieren als ihre Söhne. Zum dritten Geschlecht gehören auch im heutigen Indien und Pakistan (fast?) ausschliesslich Männer; ich hörte gelegentlich von weiblichen Hijras/Khusras, bekam aber trotz meiner langen Aufenthalte in der Hijra-Gemeinschaft niemals eine zu Gesicht.

aufgrund eines Fluches seine Männlichkeit verlor, wird hier mit allen drei Bezeichnungen bedacht) Frauenkleider trugen und weibliches Verhalten nachahmten; Arjuna geht auf die Verlockungen der Frauen im Harem, die ihn auf König Virāṭas Anweisung auf Männlichkeit bzw. Impotenz prüfen sollen, nicht ein. Auch hier wird nicht klar, ob Arjuna nicht kann oder nicht will (siehe 4.2).

In einer Geschichte des Kathāsaritsāgara muss eine Prinzessin einen *napumsaka/śaṇḍha* heiraten (56.80ff.). Nachdem er in der Hochzeitsnacht den Geschlechtsverkehr nicht vollzogen hat, untersucht die Unglückliche den schlafenden Bräutigam und stellt fest, dass er ein *napumsaka* ist. Später erhält der *napumsaka* von einem *yakṣa* einen Penis, *linga*, so dass die Prinzessin doch noch auf ihre Kosten kommt. Der Verfasser dieser Geschichte ging also davon aus, dass ein *napumsaka* eine sichtbare anatomische Besonderheit wie einen verkümmerten Penis oder fehlende Hoden aufweist. Ob der nicht vollzogene Geschlechtsverkehr das Ergebnis der Impotenz oder des Desinteresses ist, sagt der Verfasser leider nicht, so dass der Geschichte nicht viel zu entnehmen ist.

Manche *klības* und *śaṇḍhas* waren verheiratet, doch hatten sie offenkundig mit ihren Ehefrauen keinen Geschlechtsverkehr, denn die Frauen durften diese Ehemänner verlassen, so die Nāradasmṛti (12.97) und andere Gesetzbücher. Ehefrauen durften einen Wahnsinnigen, einen aus der Kaste Ausgestossenen, einen *klība*, einen Unfruchtbaren und einen unheilbar Kranken verlassen (Manusmṛti 9.79). Frauen wollten keine *śaṇḍhas* zum Ehemann, weil diese kein Begehrten zeigten und keinen Nachwuchs zeugten (Mahābhārata 5.38.29), und die Ehe ist für einen *klība* so sinn- und erfolglos, wie eine schöne Gestalt für einen Blinden (2.34.21). Frauen von *klības* und *śaṇḍhas* waren (weil sie sexuell unbefriedigt blieben) von anderen Männern so leicht zu erobern wie die (ebenfalls unbefriedigten) Frauen eines Zwerges, eines Kranken, eines Bauern oder eines Alten (Ratirahasya 13.34).

War ein Ehemann tot, krank oder ein *klība*, konnte seine Ehefrau nach dem Gesetz des Levirats mit dem Bruder des Ehemannes verheiratet werden, um einen Sohn zu bekommen (Manusmṛti 9.167 und Mahābhārata 13.313\*).

### 3.2 Mannmännlicher Sex und Prostitution

Neben dem Kāmasūtra spricht nach meiner Kennntis nur die Suśrutasamhitā mann männliche Sexualität ausführlicher an (ich spreche bewusst nicht von "Homosexualität"; siehe hierzu 7). Die Suśrutasamhitā nennt in Śārīrasthāna 2 verschiedene Arten mann männlicher Sexualität und betrachtet diese als pathologische Formen, die das Ergebnis bestimmter widriger Umstände im Moment der Zeugung sind. In Vers 38 wird der *āsekya* genannt; er ist ein Mann, dessen

Vater bei der Zeugung nur wenig Samen verströmte und der daher erst dann eine Erektion, *dhvajocchrāya*, erlangen kann, wenn er zuvor den Samen eines Mannes "gegessen" hat (*sukram prāsyā*); dies kann nichts anderes bedeuten, als dass der *āsekya* an einem Mann Fellatio ausübt, um eine Erektion für den Sex mit einer Frau haben zu können. (Wegen des geringen Samens des Vaters besitzt auch der Sohn einen Mangel an Samen, den er durch das orale Aufnehmen des Samens eines anderen Mannes auszugleichen versucht.) Vers 39 nennt einen *saugandhika*; dies ist ein Mann, der in einer stinkenden Vagina, *pūtiyoni*, gezeugt wurde und nur potent ist, wenn er zuvor an einer Vagina oder einem Penis gerochen hat. Gemeint ist hiermit Cunnilingus und Fellatio. In Vers 40 ist die Rede von einem *kumbhika*; dies ist nach der Erklärung des Textes ein Mann, der mit Männern Verkehr im Anus (*sve gude*) hat und mit den Frauen auf Männerart, *striṣu pumvat* (offenkundig anal), verkehrt. Im Gegensatz zum *śandha*, der, wie bereits dargestellt, "samenlos" ist, besitzen der *āsekya* (der wahrscheinlich Sex mit Männern und Frauen hatte), der *saugandhika* und der *kumbhika* Samen (Vers 44); wer den Samen eines Mannes verzehrt (um dann mit einer Frau Sex zu haben), wer Cunnilingus *und* Fellatio bevorzugt bzw. mit Männern *und* Frauen Sex hat, kann ja auch Kinder zeugen, und dies zeigt, dass mit Samenlosigkeit tatsächlich Kinderlosigkeit, also das konkrete Ergebnis, wie es beim *śandha* evident wird, gemeint ist.

Über gleichgeschlechtlichen Sex sagen die altindischen Texte nicht viel. Die *Manusmṛti* nennt den Sex eines Mannes mit einem Mann unter den geringeren Vergehen und schreibt eine Waschung in Kleidern zur Suhne vor: *maithunam tu samāsevya pumsi ... dvijaḥ ... savāsāḥ snānam ācaret*.

Der Indologe Basham war der Ansicht: "The erotic life of ancient India was generally heterosexual. Homosexualism of both sexes was not wholly unknown; it is condemned briefly in the lawbooks, and the *Kamasutra* treats of it, but cursorily, and with little enthusiasm. Literature ignores it. In this respect ancient India was far healthier than most other ancient cultures." (S. 172)

Der neunte Abschnitt des zweiten Buches des von Vātsyāyana Mallanāga verfassten Liebeslehrbuchs *Kāmasūtra* behandelt das "dritte Geschlecht", *tr̥tyā prakṛti*. Die (männlichen) Angehörigen des dritten Geschlechtes treten nach der Beschreibung des *Kāmasūtra* als Frauen oder als Männer auf; sie sind als Prostituierte tätig und erfreuen ihre Kunden mit Massage und Fellatio. Bemerkenswert ist, dass das *Kāmasūtra* mit den weiblichen Personalpronomen und Partizipien von den *klības* spricht, sie also als weibliche Wesen tituliert.

*Vātsyāyana*: Das dritte Geschlecht (erscheint) zweifach: in Frauengestalt und in Männergestalt. (*dvividhā trtiyā prakṛtiḥ strīrūpiṇī puruṣarūpiṇī ca*).

Nach dem Kommentator Yaśodhara (13. Jh. n.Chr.) ist das dritte Geschlecht der *napumsaka*; die Frauengestaltige des dritten Geschlechts bediene sich (falscher?) Brüste usw., die Männergestaltige eines Bartes, der Körperbehaarung usw. (Das erste ist ein *klība*, der als Frau, das zweite ein *klība*, der als Mann erscheint; dies zeigt die Beschreibung der “Männergestaltigen” (Femininum) weiter unten.)

*Vātsyāyana*: Nun die Frauengestalt: die Kleidung der Frau, ihr Geschwätz, die Koketterie, ihr natürliches Verhalten, die Zartheit, die Furchtsamkeit, die Dummheit, die Hilflosigkeit und die Verschämtheit, das soll sie nachahmen.

(Das Verb *anu-kr*, “nachahmen”, zeigt, dass Zugehörige des dritten Geschlechtes als Frauen auftraten.)

*Vātsyāyana*: In ihrem Munde (erfolgt, was sonst) in der Vagina geschieht. Das nennt man Mundverkehr.

Yaśodhara: Das, was sonst mit dem Penis in der Vagina erfolgt, das geschieht im Munde, das heisst Mundverkehr. (Sanskrit: *auparistaka*)

(Die als Frauen auftretenden Angehörigen des dritten Geschlechtes boten somit als Prostituierte orale Sex an.)

*Vātsyāyana*: Sie (*sā!*) kann damit eine eingebildete Leidenschaft (*ratim ābhimānikīm*) und ihren Lebensunterhalt erlangen. Sie kann den Lebenswandel einer Hure, *vesyā*, führen. Dies ist die Frauengestaltige (des dritten Geschlechts).

(Die “eingebildete Leidenschaft” kann nur bedeuten, dass der *klība* hierbei (wie eine Frau?) Lust empfindet; er arbeitet als gemeine Prostituierte, *vesyā*; die vornehmen Kurtisanen hiessen *ganikā*.)

*Vātsyāyana*: Die (dem dritten Geschlecht angehörende) Männergestaltige verbirgt, wenn sie einen Mann begehrt, *lipsamānā!*), ihre Leidenschaft und wird als Masseur tätig. Beim Massieren soll sie den Mann umarmen und mit ihren Gliedern die Schenkel des Mannes reiben. Ist die Vertrautheit gewachsen, soll sie die Schenkelwurzel berühren, dann den Penis. Wenn die Erektion (bei dem Massierten) eingetreten ist, soll sie mit der Hand reiben. Sie soll lachen, als ob sie seine Leichtfertigkeit tadelte. Wenn sie, obwohl das Zeichen deutlich ist und obwohl sie die Eigenart des Mannes kennt, nicht (zum Weitermachen) ermuntert wird, soll sie (ihrerseits) eine Annäherung wagen. Wird sie vom Mann aufgefordert, soll sie ablehnen und nur unter (gespieltem) Widerwillen herbeikommen.

(Wie bei der Frauengestaltigen sind die verwendeten Personalpronomina und Partizipien feminin, d.h. sie werden als Frauen angesprochen. Die Männergestaltige ist ein Mann, der keine weiblichen Kleider trägt und als Masseur arbeitet. Bei der Massage ist Vorsicht geboten, da man nie wissen kann, ob der Kunde über die übliche Massage hinaus Sex will.)

*Vātsyāyana*: Beim Mundverkehr gibt es acht Varianten, die der Reihe nach anzuwenden sind. Sie sind: die gemessene (direkte) Art (1), das seitliche Drücken (2), das äussere Drücken (3), das innere Drücken (4), das Küssen (5), das Berühren/Reiben (6), das

Saugen/Lutschen der Mangofrucht (7) und das (Hinunter-)Schlucken (des Spermas) (8). Wenn sie (die Massierende) diese Varianten jeweils eine ausgeführt hat, soll sie den Wunsch zeigen, aufzuhören. Der andere soll, wenn jeweils eine Variante vollzogen wurde, die nächste erbitten, und wenn diese ausgeführt wurde, die nächste.

(Die Varianten steigern sich in der Intensität, bis es zum Samenerguss kommt.)

*Vātsyāyana*: Wenn sie den in der Hand gehaltenen Penis zwischen die Lippen nimmt und reibend in den Mund schiebt, dann ist das die gemessene Variante (1). Wenn sie die Eichel mit der Hand entblößt hat, und ohne zu Beissen seitlich mit beiden Lippen drückt, wobei sie besänftigt: “So soll es sein und nicht mehr!”, ist das das seitliche Drücken (2). Wenn sie dann, erneut gebeten, mit geschlossenen Lippen die Eichel drückt und ziehend küsst, ist das das äußere Drücken (3). Wenn sie dann, auf weiteres Bitten hin, den Penis etwas tiefer in den Mund nimmt und die Eichel drückt und loslässt, ist das das innere Drücken (4). Das Ergreifen des in der Hand gehaltenen Penis, als sei dieser der Mund (des Mannes), das ist das Küssen (5). Wenn dies getan ist, und die Eichel dann mit der Zungenspitze auf allen Seiten geschlagen und geleckt wird, ist das das Berühren (6). Wenn sie mit der Kraft der Leidenschaft den halb (in den Mund) eingeführten (Penis) ohne Mitleid drückt und drückt und freilässt, dann ist das das Saugen der Mangofrucht (7). Wenn sie ihn dem Wunsche des Mannes entsprechend tief einführt und bis zur Vollendung (bis zum Orgasmus) drückt, ist das das Schlucken (8). Wenn es dienlich ist, gibt es auch hier (wie beim normalen Geschlechtsverkehr) die Anwendung von Stöhnen und Schlagen. Das ist der Mundverkehr.

*Vātsyāyana*: Nur schlechte Frauen (*kulaṭā*), solche, die nicht unter männlicher Aufsicht stehen, Dienerinnen und Masseusen vollziehen es (den Mundverkehr).

Dies kommentiert Yaśodhara mit: “Nicht nur das dritte Geschlecht führt also den Mundverkehr durch.”

Es folgen Verse über die mann-männliche Liebe:

*Vātsyāyana*: Jugendliche Diener, die glitzernde Ohrringe tragen, wenden den Mundverkehr bei bestimmten Männern an. Auch einander wohlgesonnene Städter, deren Vertrauen zueinander sehr hoch ist, gewähren einander den Mundverkehr. Und sogar Männer erweisen Frauen diesen Dienst, und er ist dem Wesen nach vergleichbar mit dem Küssen des Mundes. Wenn Frau und Mann den Mundverkehr aneinander gleichzeitig ausüben, mit umgedrehten Leibern, heisst diese Art des Liebens die Krähenart. (Kāmasūtra 2.9)

(Der erste Vers erwähnt einen Lustknaben, der zweite spricht von Sex bzw. Liebe zwischen befreundeten vornehmen Männern. Die Krähenstellung ist bei uns als “69” bekannt.)

Auch nach Kāmasūtra 2.1 (S. 93) ist *aupariṣṭaka* eine Spezialität der *prakṛti trtiyā* (sic).

In Vararucis *bhāṇa* Ubhayābhīṣārikā (S. 70f.) findet sich die Beschreibung eines Mannes, der als Frau angezogen ist, einen Liebhaber hat und einen weiblichen

Namen, Sukumārikā, trägt. Er wird auch ein Zugehöriger der *tr̥tyā prakṛti* genannt, was der Kommentar mit *napuṁsaka* glossiert. Der Held der Geschichte beschreibt Sukumārikā in einem Vers, der zeigt, dass er/sie die Augenbrauen wie eine kokette Frau bewegt, verführerische Blicke wirft und ein bezauberndes Lächeln zeigt. Der Hintern wird als rund und breit beschrieben. Sukumārikā hat seinen/ihren Liebhaber an eine Frau verloren, worauf er dem Helden der Geschichte sein Leid klagt. Dieser tröstet ihn nun mit einem Vers, in dem er ironisch und spöttisch die weiblichen Vorzüge des/der Sukumārikā gegenüber jener neuen Geliebten, einer echten Frau, röhmt. Er spricht in Anspielung auf die fehlenden weiblichen Attribute zu Sukumārikā:

Selbst wenn man dich eng umarmt, deine “Brüste” bilden kein Hindernis bei der Liebe; es gibt keine monatliche Blutung, die deine Leidenschaft zerstört. Du Glückliche, du wirst auch keine Leibesfrucht empfangen, die deine Schönheit, Zartheit und Jugend vernichtet! Indem dein Geliebter dich mit deinen Vorzügen verlässt, gibt er die wahre Liebe auf!

Dem Text ist auch zu entnehmen, dass Sukumārikā und sein/ihr Liebhaber sich mit Fellatio, *aupariṣṭaka*, vergnügen. Dieses Beispiel zeigt, dass es Männer in Frauenkleidern und mit weiblichem Namen gab, die Sex mit Männern hatten, die ihrerseits auch Frauen begehrten. Nichts deutet darauf hin, dass dieser Angehörige des dritten Geschlechts Hermaphrodit oder impotent war. Er war ein “male femaler”, siehe unten, Teil 8.

### 3.3 Impotenz und Unfruchtbarkeit

Das Gesetzbuch Nāradas behandelt in Zusammenhang mit der Ehe Potenz, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit (12.10-13). Der Impotente und/oder Unfruchtbare (also ein Mann, der keine Kinder hat,) heisst hier *pañdaka*. Die Kenner, so Nārada, unterscheiden vierzehn Arten von *pañdakas*, von denen einige geheilt werden können, andere nicht. Die Erklärungen gibt der Kommentator Bhava: Der *nisargapanya* (1) ist der von Geburt an Impotente/Unfruchtbare; der *vadhri* (2) ist der Kastrierte;<sup>15</sup> der *paksapanya* (3) ist nur fähig, alle zwei Wochen einmal Geschlechtsverkehr zu haben. Dann gibt es Männer, die aufgrund eines Fluches des Lehrers (4), einer Krankheit (5) oder wegen des Zornes der Götter (6) *pañdas* geworden sind; der *īrṣyapanya* (7) ist nur potent, wenn er eifersüchtig ist (nach dem Kommentator handelt es sich um einen Mann, der nur

15 Hierbei handelt es sich um die Kastration als Strafe. Das Gesetzbuch Nāradas (12.72-74) sieht die Kastration bei Inzest bzw. bei Sex mit einer Frau, die einem verboten ist, vor. Auch das Gautamadharmaśāstra 23.8-10 nennt die Kastration als Strafe.

potent ist, wenn er seine Frau mit einem anderen Mann beim Geschlechtsverkehr beobachtet, also um einen Voyeur<sup>16</sup>); der *sevya* (8) ist der Mann, der sexuell nur Männer akzeptiert (er ist nach dem Kommentator nur bei anderen Männern potent; wörtlich bedeutet *sevya* “der zu Benutzende, zu Gebrauchende”, und bezeichnet damit einen Mann, der sich penetrieren lässt); der *vātaretas* (9), “Windsamen besitzend”, ist nach Bhava einer, der vorzeitig ejakuliert, dessen Samen nicht in die Vagina ergossen, sondern vom Wind davongetragen wird; der *mukhebhaga* (10) ist nach Bhava ein Mann, der nur potent ist, wenn ein anderer Mann Fellatio bei ihm anwendet; der *aksipta* (11) ist einer, der nicht ejakulieren kann; der *moghabīja* (12) besitzt unfruchtbaren Samen; der *śālīna* (13) ist der schüchterne Mann; und der *anyapati* (14) ist nur bei den Frauen anderer Männer potent. In Vers 14 erklärt Nārada, die beiden ersten (1 und 2) seien unheilbar impotent und ihre Ehefrauen dürften sie verlassen. Beim *paksapāṇḍa* (3) soll die Ehefrau einen Monat warten, bei 4, 5 und 6 soll sie ein Jahr ausharren; bleibt der Mann impotent, darf sie ihn verlassen. Auch die Ehemänner 7, 8, 9 und 10 darf die Gattin verlassen, und zwar auch dann, wenn sie keine Jungfrau mehr ist. Einer Frau, die mit einem *anyapati* verheiratet ist, wird in Vers 17 geraten, seinem Wunsch nachzugeben und die Frauen anderer Männer und junge Mädchen einzubeziehen.

Der Text unterscheidet, wie es den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht, genau zwischen Unfruchtbaren, Impotenten bzw. Männern, die nur bei Frauen impotent sind. In der Aufzählung finden sich Männer die unfruchtbar sind (1, 2, 5, 9, 11, 12), Männer, die zeugungsfähig, aber zeugungsunwillig sind (8, 10, und 14 bei der eigenen Ehefrau) sowie Männer, die keine Erektionen haben (vielleicht 1, 2, 4, 5, 6 und vielleicht 13) oder nur bisweilen potent sind (3, 7, 14). In einigen Fällen handelt es sich um ein physisches Defizit (1, 2, 5, 11 [?], 12), in anderen Fällen liegen psychische Probleme zugrunde (3, 7, 8, 9, 10, 11 [?], 13, 14); 4 und 6 sind Sonderfälle, und es bleibt unklar, ob der Fluch ein physiologisches Unvermögen bewirkt oder nur zu einer psychischen Blockade führt.

Wir können sagen: Ein *pāṇḍaka* ist ein Mann, der mit Frauen hinsichtlich der Häufigkeit oder der Art nicht “normal” sexuell verkehrt, entweder, weil er nicht will oder weil er nicht kann, und dies entweder wegen einer Krankheit oder wegen einer Neigung. Bemerkenswert ist, dass weder der *klība* noch der *sandha* genannt werden; diese gehörten eben zum dritten Geschlecht, was bei den anderen Personen nicht der Fall war. Auch der *sevya*, ein Mann, der beim Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann “passiv” ist, war nicht einfach nur

16 Auch nach Suśutasamhitā, Śārīrasthāna 2.41 ist der *īrsaka* ein Mann, der nur mit Frauen schlafen kann, nachdem er ein Paar beim Geschlechtsverkehr beobachtet hat.

ein *klība*. Das dritte Geschlecht war zur Zeit des Gesetzgebers Nārada (in den ersten Jahrhunderten nach Christus) schon eine eigene Kategorie, zu der wahrscheinlich das Tragen weiblicher Frisuren und Kleidung gehörte.

Die Nāradasmṛti nennt in 12.10 folgenden Unterschied zwischen einem Mann und einem *ṣandhaka*: Der Kot eines Mannes schwimmt nicht auf dem Wasser und sein Urin ist hell und schaumig; das Entgegengesetzte trifft auf einen *ṣandhaka* zu (sein Kot schwimmt auf dem Wasser und sein Urin ist dunkel und schwer). Diesen Gedanken greift das Arthaśāstra in 3.18.6 auf.

### 3.4 Charakter und Verhalten

In der umfangreichen Spruchdichtung Altindiens wird über die *klības*, *ṣandhas*, *ṣandas* und *napumsakas* wiederholt gesagt, sie hätten kein Interesse an Frauen und Kindern; Frauen mühten sich vergeblich mit ihnen ab (Indische Sprüche 46, Mahāsubhāṣitasamgraha 110). Aus diesem Grunde liebten Frauen die *klības* und *ṣandhas* nicht (Indische Sprüche 4285 und Mahāsubhāṣitasamgraha 1266), sondern verachteten sie (Mahāsubhāṣitasamgraha 6711). Was Sex und Zeugung von Nachwuchs betrifft, sind *klības* und *ṣandhas*, verheiratet oder nicht, für Frauen nutzlos:

Ein Geizhals vermag seinen Reichtum weder zu verschenken noch zu geniessen, sondern er betastet ihn nur mit der Hand wie ein *napumsaka* seine Frau. (Indische Sprüche 3282)

Ein Geiziger, der keinen Ruhm besitzt (weil er nichts verschenkt), kann keine Ruhmeslieder würdigen. Und was macht ein *napumsaka* mit einer vor ihm stehenden Gazellenäugigen? (Mahāsubhāṣitasamgraha 9105)

Ein *ṣandha* ist bei den Frauen fruchtlos, eine Kuh bei Kühen und eine Gabe, die man einem Dummen gibt, auch; ebenso fruchtlos ist ein ungebildeter Brahmane. (Manusmṛti 2.158)

Ein anderer Vers besagt, der *napumsaka* kenne keine Leidenschaft, *kāma* (Gaṇikāvṛttasamgraha 464); hiermit wird offenbar auf seine Impotenz bei Frauen angespielt.

Die Verführungskünste schöner Frauen sind bei *klības* vergeblich. Also traten manche *klības* wie Männer auf, denn eine Frau wird einem Mann in Frauenkleidung kaum Avancen machen:

Warum zeigst du die Schönheit deiner Brüste, die in ihrer Gestalt Lotosblüten gleichen? Warum blüht ein Lächeln auf den Schösslingen deiner zarten Lippen? Warum mühst du dich mit gefälligen Worten ab, die bedeutsam und kühlend wie Nektar sind? Törichte Liebende, warum wirfst du dem *klība* – vergeblich – kokette Seitenblicke zu? (Mahāsubhāṣitasamgraha 10344)

Eine andere Spruchweisheit belegt, dass es *sañdas* gab, die effeminiert auftraten:

Wenn man aus Dummheit Freude daran hat, unverständigen Menschen zu dienen, dann ist das so vergeblich, als melke man immer wieder einen Ochsen, den man für eine Kuh hält, die durch die Last ihres Euters geneigt ist, oder so vergeblich, als umarme man einen *sañda*, den man für eine charmante junge Frau hält [...]. (Indische Sprüche 2297)

Einen *sañda* kann man nur dann für eine charmante junge Frau halten, wenn er sich weiblich kleidet, sich wie eine Frau verhält und auf den ersten Blick nicht erkennbar ist; für einen Mann, der Frauen liebt, ist die Erkenntnis erschreckend, die Anstrengung vergeblich.

Von einem Mann, der eine Frau gewinnen kann, aber zögert, heisst es, er verhalte sich wie ein *klība*, wobei ein vom Substantiv abgeleitetes Verbum verwendet wird: *klībayase katham* (Kathāsaritsāgara 104.125).

*Klības* und *sañdhas* galten als feige, unmännlich und schwach und werden häufig bei Aufzählungen zusammen mit körperlich und geistig Behinderten genannt; sie wurden wie diese als unvollkommene, mangelhafte Menschen angesehen. Nach dem Mahābhārata bewirkt eine rechtlose Regierung, in der die Pflichtvergessenheit und die Ungerechtigkeit (*adharma*) des Königs zunehmen, dass die Menschen nicht mehr den Kastengesetzen entsprechend heirateten und deshalb minderwertigen Nachwuchs wie Zwerge, Buckelige, Wasserköpfige, *klības*, Blinde, Taube, Lahme, Stotterer usw. hervorbrachten (3.198.34ff.). (Nach dieser Auffassung entstehen nur aus der legitimen Verbindung von Männern und Frauen gleicher Kaste körperlich und geistig perfekte Menschen.) In einem Vers heisst es, die Fehler eines schielenden Brahmanen seien 60 an der Zahl, die eines gelbäugigen Brahmanen 80, die Fehler eines einäugigen Brahmanen und eines brahmanischen *sañha* 100, die eines buckeligen Brahmenen aber unendlich (Indische Sprüche 6618). Auch dies zeigt, dass es *sandhas* brahmanischer Herkunft gab.

Der *klība* oder *napuṁsaka* besitzt angeblich die negativen Wesenszügen, die den Frauen von Natur aus zu eigen sein sollen, während männliche Qualitäten sich nicht durchsetzen können. *Klaibya*, das “Schwäche” im psychischen wie im physischen Bereich bedeutet, ist nach der Theorie des medizinischen Werkes Carakasamhitā eine angeborene Eigenschaft des weiblichen Geschlechtes, zu der Furchtsamkeit, Verblendung, Weichheit etc. hinzukommen (Carakasamhitā, Śārīrasthāna 4.14). Da es den *klības* physiologisch an Männlichkeit mangelt (hierfür machte man nach der medizinischen Theorie die Schwäche des Vaters

und seiner Zeugungssubstanz verantwortlich), fehlen ihnen auch die männlichen Tugenden und Stärken.

Entscheidende Merkmale der *klības* sind nach indischer Vorstellung Feigheit und Schwäche; das Adjektivum *klība* bedeutet “unmännlich, verzagt, feig”, das Nomen auch “Schwächling, Feigling” (Böhtlingk und Roth). Ein *klība* kann daher, so das Mahābhārata, niemals mit einem Helden befreundet sein, so wie ein Dummer niemals der Freund eines Klugen sein kann (1.122.7). Ein Held führt dementsprechend eine Rede, die *a-klība*, nicht-*klība*, also männlich, ist (3.238.1 und 3.150.70); und *a-klība-tā*, “Nicht-*klība*-tum”, bedeutet Männlichkeit und Grossmut (Raghuvamśa 8.83). Nur ein König, der zu strafen weiss, der weise und heldenhaft ist, vermag zu regieren, nicht hingegen ein König, der feige, *klība* (weibisch, verzagt) und dumm ist (Mahābhārata 12.92.45).

*Klības* haben angeblich keine Standfestigkeit: So wie es bei der (aasfressenden) Krähe keine Reinheit, bei Spielern keine Ehrlichkeit, bei Frauen keine sexuelle Befriedigung, bei Säufern kein Denkvermögen und bei Königen keine Freundschaft gibt, gibt es bei *klības* keine Standhaftigkeit (*dhairyā*; Mahāsubhāṣitasamgraha 9326, ähnlich Pañcatantra 1.158). Nach dem Drama Mṛcchakaṭikā soll ein Richter die Gesetzbücher kennen, um Schwächlinge (*klības*) schützen und Bösewichter bestrafen zu können (9.5); mit *klība* sind hier schwache, feige Männer gemeint, nicht etwa die Angehörigen des dritten Geschlechts.

Ein *klība* kann aus den genannten Gründen niemals ein Reich regieren (Mahābhārata 12.8.5), und nachdem die Pāṇḍavas das Spiel gegen die Kauravas, ihre Widersacher, verloren haben und ins Exil gehen müssen, werden sie von ihren Gegnern als *klības* verspottet; der Kaurava Duḥśāsana bedauert daher ihre Gattin Draupadī, sie habe nun keine Männer mehr; ihr Vater habe sie an die Pāṇḍavas verheiratet, die *klības* seien (2.68.10). Duḥśāsana hatte die Pāṇḍavas zuvor als unfruchtbare Sesamkörner, *sañḍhatila* (“*sañḍha*-Sesam”), und als *klības* bezeichnet (2.68.8f.). (Soziale und körperliche Machtlosigkeit sind nach dieser Vorstellung vergleichbar, und einem König, der sein Reich verloren hat, sagte man im doppelten Sinne Unvermögen, Impotenz, nach.)

Weil sie als Memmen mit Frauen auf eine Stufe gestellt werden, dürfen *klības* im Kampfe nicht getötet werden. Fraglich ist allerdings, warum sie auf dem Schlachtfeld überhaupt erscheinen; es ist aber auch möglich, dass *klība* hier einfach nur “Feigling” bedeutet. Die Manusmṛti schreibt vor:

[In der Schlacht] darf er [der Krieger] keinen [Gegner] töten, der auf eine Erhebung gestiegen ist, keinen *klība* und keinen, der um Gnade fleht. Ebenso keinen, der [als

Kennzeichen der Unterwerfung] sein Haar gelöst hat, keinen Sitzenden und keinen der sagt "Ich bin dein" (d.h. der sich ergibt). (7.91)  
 (Der Kommentator erklärt *klība* mit *napumsaka*.)

Nach dem Mahābhārata sind ein aus Furcht niedergefallener Feind und ein *klība* (ein Feigling?), auch wenn sie im Kampf besiegt sind, zu schonen und wie Söhne, also mit Nachsicht, zu behandeln (2.5.45); dies zeigt ihre Unterlegenheit. Frauen und *klības* durften nicht getötet werden, aber im Bhāgavatapurāṇa ist zu lesen: "Wenn Könige einen Mann, eine Frau oder einen *klība* töten, wenn diese selbstgefällig, gemein und ohne Mitleid gegenüber anderen Wesen sind, ist dies keine Tötung." (4.17.26)

Eine interessante Bemerkung findet sich bei dem chinesischen Pilger Hsüan Tsang. Unter der Herrschaft König Pulakeśins aus der Cālukya-Dynastie musste zu Anfang des 7. Jh. ein General, der eine Schlacht verloren hatte, öffentlich Frauenkleider anlegen: "If a general loses a battle, they do not inflict punishment, but present him with women's clothes, and so he is driven to seek death for himself." (Beal 2, S. 256) Das Anlegen der Frauenkleider, das den General als eine Memme auswies, war so demütigend, dass er sich gezwungen sah, sein Leben zu beenden.

*Klības*, *ṣaṇḍhas* und *napumsakas* verachtete man seit der vedischen Zeit und durch alle Jahrhunderte. Von Männern, die ihre Lust unter Kontrolle haben und ausser der Ehefrau keine Frau begehrten, oder die auf Sexualität völlig verzichten, wird aber bisweilen lobend gesagt, sie seien *ṣaṇḍhas* oder *klības*, was in diesem Kontext "keusch" und "asexuell" bedeutet. Im Gegensatz zu *klības*, könnten diese Männer Frauen verführen, verzichten aber aus Keuschheit oder Anstand. So berichtet der Dichter Bāṇa in seinem biographischen Werk Harṣacarita, König Harṣa sei bei den Frauen anderer Männer wie ein *ṣaṇḍha* (2, S. 35). Dies heisst, Harṣa begehrte nur die Frauen seines Harems, nicht die Frauen anderer Männer. Der Kathsaritsāgara sagt von einem gerechten König, er fürchte allein die Sünde, begehre nur Ruhm, und verhalte sich den Frauen anderer Männer gegenüber wie ein *ṣaṇḍha* (also sexuell desinteressiert, keusch) (91.7).

Bhīṣma, einer der Helden des Mahābhārata, rühmt König Yudhiṣṭhira als milde, beherrscht, edel und gerecht, und sagt, er sei ein *klība* und dem Gesetz und dem Mitgefühl verpflichtet (Mahābhārata 12.76.19); hier wird auf Yudhiṣṭhiras sexuelle Zurückhaltung angespielt. Auch in 3.34.13 nennt das Epos (den keuschen) Yudhiṣṭhira einen *klība*. Und Damayantī preist ihren Ehemann Nala, als dieser nach seinem Exil zu ihr zurückkehrt, er sei gnädig, ein Held, milde,

beherrscht und Herr seiner Sinne, ihr immer treu geblieben, einem *klība* gleich: Er hatte sie während ihrer Trennung also nicht mit anderen Frauen betrogen (3.71.14). An anderer Stelle sagt das Mahābhārata, gute Menschen verehrten in dieser Welt den Mann, der seinen Stolz aufgegeben hat, die Alten verehrt, weise und ein *klība* ist (12.281.23). Auch hier ist *klība* im Sinne von “keusch” zu verstehen.

### 3.5 Unreinheit und Ausgrenzung

Die Barbaren sind der Schmutz, *mala*, der Menschen, die Betrüger (*mausṭika*) sind der Schmutz der Barbaren, die *sāndas* sind der Schmutz der Betrüger, und diejenigen, die Krieger als Priester anstellen, sind der Schmutz der *sāndas*. (Mahābhārata 8.30.70)

Dieser Vers aus dem Mahābhārata belegt die Verachtung, die man den *sāndas* entgegenbrachte. (Alle genannten Personen stören die Ordnung der Kultur: Die Barbaren sind als Aussenseiter gefährliche Wesen; diejenigen, die statt der Brahmanen Krieger als Priester beschäftigen, missachten die Ordnung des Kastenwesens und berauben die Brahmanen ihrer Privilegien; die *sāndhas* missachten, dies galt schon in vedischer Zeit für die *klības*, die Ordnung der Geschlechter und der Sexualität.)

Einen Rechtsschutz besassen die *sāndhas* kaum: Ein Brahmane, der einen *sāndha* getötet hatte, musste zur Sühne nur einen Ballen Stroh und eine geringe Menge Blei zahlen, während der Töter einer Schlange einen Barren aus Eisen entrichten musste (Manusmṛti 11.133; ähnlich Gautamadharmaśāstra 22.23f., Viṣṇusmṛti 50.34f. und Yājñavalkyasmṛti 3.273).

Wie verachtet die *klības* und *sāndhas* waren, zeigt sich an dem in fast allen Rechtstexten anzutreffenden Verbot, Nahrung von ihnen anzunehmen oder mit ihnen in Kontakt zu treten. Dass man die *klības* und *sāndhas* verspottete und verlachte, geht aus dem Mahābhārata hervor, wo die Krieger angesichts des als Frau gekleideten *klība* Arjuna in Lachen ausbrechen (4.36.29); das Pāraskarāgrhyasūtra (2.7.9) verbietet dem Vedastudenten, männlich aussehende Frauen und *sāndhas* zu verlachen.

Der *sāndha* fällt nach den Rechtstexten in die Kategorie der generell oder zeitweilig unreinen Menschen und Tiere (zu den ersten gehören die Angehörigen der *sūdra*-Kaste, zu den zeitweilig unreinen Menschen gehören z. B. die Frauen während der Menstruation oder nach einer Entbindung). Nach der Manusmṛti darf der Blick eines Unberührbaren, unreiner Tiere wie des Ebers, des Hahnes und des Hundes, einer Menstruierenden und eines *sāndha* nicht auf einen

Essenden fallen (3.239). Der Blick ist ebenso verunreinigend wie der Unreine<sup>17</sup> selbst, da er ein Teil von ihm ist, und kann die Nahrung eines anderen Menschen kontaminieren.

Über die soziale Herkunft der *klības* und *sañdhas* wird nichts gesagt, einige wenige Stellen beziehen sich aber auf ihre brahmanische Geburt. In Vājasaneyisamhitā 30. 22 heisst es, wie erwähnt, die Hure, der Spieler und der *klība* seien dem Gott Prajāpati zu opfern, allerdings dürften diese symbolisch zu opfernden Personen weder der tiefen *sūdra*-Kaste (weil diese als unrein galt) noch der brahmanischen Kaste (weil diese höchste Verehrung genoss) angehören. Das Gesetzbuch des Manu erklärt Brahmanen, die Diebe, aus der Kaste Ausgestossene, *klības* oder Atheisten (*nāstika*) sind, für unwürdig, Opfer für die Götter und die Manen durchzuführen (3.150; der Kommentator Kullūka erklärt *klība* mit *napumsaka*).

Nach dem Mahābhārata entehren behinderte Brahmanen ihre Familien; so bringt ein Blinder sechzig Mitgliedern seiner (brahmanischen) Sippe Unglück, ein *sañdha* hundert, und ein Brahmane, der Lepra hat, befleckt jeden, den er anblickt (13.90.12). Da der *klība* in den Gesetzbüchern wiederholt neben dem *patita*, dem aus der Kaste ausgestossenen Sohn, genannt wird, ist es möglich, dass er kein *patita* war und seine Kaste behielt.

Hier wie in anderen Texten werden *klības* und *sañdhas* zusammen mit Kranken und Behinderten genannt; ihr Zustand wird als körperlicher Defekt verstanden, der negative psychische und soziale Auswirkungen haben muss. Aufgrund seiner angeborenen, weder durch hygienische Massnahmen noch durch rituelle Handlungen zu beseitigenden Unreinheit durfte niemand Nahrung von einem *sañdha* annehmen, denn die Nahrung galt als Träger der Reinheit oder Unreinheit ihres Besitzers. Die Manusmṛti stellt den *sañdha* bei diesem Verbot – ähnlich wie die zuvor genannten vedischen Texte – in eine Reihe mit einem Verbrecher, einer mannstollen Frau (*pumścalī*) und einem Betrüger (4.211), also Menschen, die eine Bedrohung für die Ordnung der Gesellschaft darstellen. Die anderen Rechtsbücher äussern sich ähnlich; nach dem Āpastambadharmasūtra sind die Speisen eines *klība* oder *sañdaka* ungenießbar, ebenso das Essen eines

17 Eine unreine Tätigkeit oder eine Verhaltensweise, die Unreinheit hervorruft, kontaminieren den Menschen selbst und alle, mit denen er in Berührung kommt; unrein ist alles nicht Definierte oder nicht Definierbare, alles Unordentliche, aus der Reihe oder aus der Rolle Fallende, und, vor allem: Die Unreinheit eines Menschen kann – etwa über die Nahrung – auf einen anderen Menschen übergehen. Der Kontakt mit dem *klība* selbst oder mit Dingen, die er berührte hatte, stellte also eine Bedrohung dar (siehe Syed 2000:110 ff.).

Mannes, der verbotene Dinge opfert und eines Mannes, der eine Frau von niedrigem Stand als Geliebte hat (1.6.18.27).

Derselbe Text nennt diejenigen Personen, von denen angebotene Speisen nicht entgegengenommen werden dürfen: Es sind dies der Arzt, der Jäger, der Chirurg, der Vogelfänger, die unkeusche Frau und der *sāndaka* (1.6.19.14; der Kommentator erklärt: *sāndakah tr̄tyā prakṛtiḥ*, und der Hindī-Kommentar meint: *aur napūmsaka kā anna abhojya hotā hai*, “Die Nahrung eines *napūmsaka* ist also ungeniessbar”). Die genannten Personen gehen verunreinigenden Tätigkeiten nach; der Jäger und der Vogelfänger töten, und der Arzt und der Chirurg kommen mit den unreinen Substanzen der Kranken (Blut, Eiter, Schleim, Kot etc.) und mit dem Tod in Berührung. Das *Vāsiṣṭhadharmaśāstra* nennt zusätzlich Verbrecher, andere Kriminelle und solche, die aus ihrer Kaste ausgeschlossen wurden (14.2); von diesen Personen, einschliesslich der *sāndakas*, darf man nicht einmal Almosen entgegennehmen (14.19). Das *Kūrmapurāṇa* verbietet das Verzehren von Nahrung, die einem König, einem Tänzer, einem Zimmermann, einem Lederarbeiter, einer Kurtisane oder einem *sāndha* zugesetzt ist (2.17.4).

Die *Yājñavalkyasmṛti* schreibt vor, man dürfe Gaben, um die man nicht gebeten hat, zwar von Übeltätern annehmen, niemals aber von einer unzüchtigen Frau, einem *sānda* oder von einem aus seiner Kaste Ausgestossenen (1.212). Die ersten beiden sind wegen ihrer sexuellen Betätigungen (Ehebruch bzw. Fellatio) unrein, und bei den aus der Kaste Ausgestossenen handelte es sich wohl um Verbrecher. Auch nach dem Gesetzbuch des *Vasiṣṭha* darf niemand Gaben von einem *klība* annehmen (14.2 und 19). Man nahm offenbar an, die Geschenke seien mit Geld aus den verachteten Tätigkeiten erworben worden und damit befleckt und unheilvoll. (Beim Geben, sei es von Nahrung oder Geschenken, wechseln nach indischem Vorstellung nicht nur diese Dinge den Besitzer, sondern auch die Kraft des Bewusstseins des Gebenden, und sein Wohl- oder Übelwollen gehen auf den Nehmenden über; daher ist mit der Annahme eines Gutes immer ein Risiko verbunden.)

Ein Mann (der oberen drei *varṇas*, Stände, also ein *brāhmaṇa*, ein *ksatriya* und ein *vaiśya*), der für ihn unreine Nahrung gegessen hatte, der eine (40 Tage lang unreine) Wöchnerin, einen *sānda* oder bestimmte unreine Tiere (Katze, Ratte, Hund und Hahn) berührt hatte, musste eine rituelle Reinigung durchführen (*Mārkanḍeyapurāṇa* 35.34).

Ihre als angeboren verstandene Unreinheit schloss die *klības* vom Ritual und vom Opfer aus. Wie Verkrüppelte, wie solche, die den Veda nicht studiert hatten und wie die *śūdras*, die Angehörigen des verachteten tiefsten Standes, durften

auch die *sāñdhās* keine Opfer vollziehen (*Kātyāyanaśrautasūtra* 1.1.5). An einem Opfer, das (verboteinerweise) von einem in den heiligen Texten Unkundigen, von einer Frau oder von einem *klība* durchgeführt wurde, durfte ein Brahmane nicht teilnehmen, und bei einem solchen Opfer gereichte Speisen durfte kein Brahmane entgegennehmen (*Manusmṛti* 4.205). Opfern durften, wie wir den Texten entnehmen können, nur geistig und körperlich unversehrte Männer, die den oberen drei Stände angehörten, dem Ritus *upanayana* unterzogen worden waren und die heiligen Texte studiert hatten; der rituelle Kontakt mit den Göttern und den göttlichen Kräften war nur diesen Personen möglich.

Auch an den Totenopfern für die verstorbenen männlichen Ahnen (*śrāddha*) durften die *klības* nicht teilnehmen (*Yājñavalkyasmṛti* 1.223, *Manusmṛti* 3.242<sup>18</sup>). Nach *Manusmṛti* 3.165 sind neben den *klības* auch solche Personen vom Totenopfer ausgeschlossen, die keiner Kaste angehören, daneben Bettler, vom Ackerbau Lebende (Bauern, die beim Pflügen Tiere töten) und Personen, die einen geschwollenen Fuss, *ślīpada*, haben (an Elephantiasis leiden?); der Priester darf die Genannten beim *śrāddha* nicht speisen, was wohl auch bedeutet, dass für diese Personen, wenn sie verstorben waren, die Totenriten nicht durchgeführt wurden. Diese Verbote zeigen, dass man die *klības* nicht mehr als rechtmässige Söhne und Mitglieder des Familienverbandes betrachtete. Sie waren von den die Generationen spirituell verbindenden Riten ausgenommen; schliesslich erfüllten sie – willentlich oder aus Unvermögen – ihrerseits die männliche Pflicht, Söhne zu zeugen und damit die Familie weiterzuführen, nicht.

Das Trinken geweihten Wassers, das die Unschuld einer Person beweisen kann, die eines Vergehens beschuldigt wird,<sup>19</sup> ist den *klības* ebenso verboten wie Verbrechern, verachteten Menschen, Atheisten und Sklaven (*Nāradasmṛti* 1.332). Dies bedeutete: Alle Genannten bekamen keine Chance, sich zu rehabilitieren.

Nach der *Nāradasmṛti* durften *klības* nicht als Zeugen auftreten; der Kommentator erklärt den *klība* als eine Person, die unfähig ist, Nachkommenschaft zu haben (*klībhāḥ sāñdhāḥ prajananāsamarthāḥ*, 1.161). Andere Personen, die nicht als Zeugen fungieren können, sind Jäger (weil sie töten), gelehrte Brah-

18 Vom *śrāddha* ausgeschlossen waren nach *Gautamadharmaśāstra* 15.18 alle Personen, die Instrumente spielten, Trommeln schlugen, tanzten oder sangen, also dubiose Tätigkeiten ausübten.

19 Bei dieser Form der Wahrheitsprobe musste die Person, die eines Vergehens beschuldigt wurde, heiliges Wasser trinken, in dem man zuvor ein Götterbild gebadet hatte. Die Person galt als unschuldig, wenn sie nach dem Trinken des Wassers von keinem Unglück befallen wurde.

manen (*śrotriya*), Personen, die die Gesetze ihrer Kaste verletzt haben und Schauspieler (weil man sie verachtete).

Nach dem buddhistischen Text Milindapanha (4.1.6; S. 93) gehört der *pandaka* (dies ist die Pāli-Bezeichnung für den *sandha(ka)*) zu den Menschen, die kein Geheimnis bewahren können, und dies wegen seiner Unvollkommenheit, Uneindeutigkeit, *anekam̄sikatā*. Zu den anderen, die kein Geheimnis bewahren, gehören der von Lust getrieben Mann, der Zornige, der Feige, die Frau, der Trinker, das Kind. Und der *pandaka* kann ebenso wenig wie der Zwitter, der *ubhayatobyāñjanaka* (“der mit beiderlei Geschlechtsorganen Verschene”) die rechte Erkenntnis gelangen, die die Voraussetzung für die Erlösung ist. (4.8.53; S. 310; es gilt: Nur der körperlich, seelisch und gesellschaftlich Unversehrte ist erlösungsfähig.) Diese Männer durften daher dem buddhistischen Orden nicht beitreten, 4.7.53. Man unterscheidet den Zwitter von einem sich abweichend verhaltenden “Mann”, dem *pandaka*, der – so können wir annehmen – ein anatomisch unversehrter Mann war. Beide gelten als körperlich unvollkommen, was sie nach indischer Vorstellung auch geistig behindert.

Erbrechtlich behandelte man die *klības* wie Kriminelle, Wahnsinnige und körperlich oder geistig Behinderte. Nach *Vasiṣṭha* waren Söhne, die in einen *āśrama* eingetreten waren, ebenso vom Erbe ausgeschlossen wie Söhne, die *klības*, wahnsinnig geworden oder aus der Kaste ausgestossen worden waren (17.53ff.; ebenso Āpastamba 2.6.14.1). Die *klības* und die Wahnsinnigen mussten jedoch vom König unterhalten werden, der ihr Erbteil erhielt (*Vasiṣṭha* 17, 53 und 54, 19.35 und 36, ähnlich *Viṣṇu* 3.5 und *Gautama* 28.43). Vom Erbe ausgeschlossen waren nach der *Manusmṛti* Söhne, die *klības* oder (wegen eines Verbrechens) aus der Kaste verstossen worden waren, ebenso blind und taub geborene Söhne, Wahnsinnige und Idioten sowie an den Sinnesorganen Geschädigte (Blinde, Taube, Stumme etc. auch in 9.201; ebenso Āpastambadharmasūtra 2.6.14.1). Falls jedoch ein *klība* oder eine andere der genannten Personen heiratete, konnten ihre Söhne erben (*Manusmṛti* 9.203). Man ging also zumindest in diesem Text davon aus, dass sich ein *klība* zur Ehe und zur Vaterschaft bekehren und damit wieder in die Gemeinschaft eingliedern liess.

Als Unreine waren die *klības* somit aus ihren Familien, aus der Speisegemeinschaft, aus der Gemeinschaft des Schenkens und Beschenktwerdens und aus der Ritual- und Religionsgemeinschaft ausgeschlossen. Ein schweres Los, doch für manche *klības/śaṇḍhas* gab es auch eine Zuflucht.

### 3.6 Lebensraum und Tätigkeit

Zahlreiche Stellen belegen, dass *klības* und *ṣandhas* sich in unmittelbarer Nähe des Königs aufhielten und in den Frauengemächern als Diener und Wächter arbeiteten. Neben dem *klība* und dem *ṣandha* (die beiden Begriffe werden auch hier als Synonyme verwendet) gab es den *varṣavara*, „der seinen Samen zurückhält“, offenbar ein Mann, der keinen Sex hat. Gemäss dem Amarakośa ist der *ṣandha* dasselbe wie der *varṣavara* und beide verdienen ihren Lebensunterhalt als Diener des Königs (2.8.1.9). Auch Hemacandra gibt *varṣavara* als Synonym für *ṣanda* (*sic*) an und nennt ihn unter den Bediensteten des Hofes (Abhidhāna-cintāmaṇi 728). Einige Gesetzbücher (z. B. Vasiṣṭha 19.35 und Gautama 28.42 und 43) schreiben vor, ein Sohn, der ein *klība* sei, dürfe nicht erben, sein Erbteil solle der König erhalten, der die *klības* zu versorgen habe. Was lag also für den König näher, als die *klības*, die darüber hinaus den Vorteil hatten, dass sie sich nicht an die Frauen heranmachten, als Diener und Wächter einzustellen?

Nach dem Arthaśāstra umgaben bogentragende Frauen, Kämmerer, Turbanträger, *varṣavaras* und Diener den König im zweitinnersten Hof des Palastes (1.21.1). Auch nach dem Nītisāra ist der König in seinen Gemächern von Buckeligen, Zwergen und *varṣavaras* begleitet (7.41). Die *varṣavaras* dienten auch als an den Toren stehende Wächter (Arthaśāstra 12.5.51); sie lebten zusammen mit Buckeligen, Zwergen, Stummen und verschiedenen Ausländern im Inneren des Palastes und dienten als Spione (Arthaśāstra 1.12.21).

Auch in König Harsas Schauspiel Ratnāvalī bewachen die *varṣavaras* die Frauengemächer, sie gelten nicht als Männer (*manuṣyagananābhāvāt*), sondern als weibische Feiglinge und angesichts einer Gefahr fliehen sie (2. Akt, Vers 3). Kālidāsa erwähnt im Mālavikāgnimitra *varṣavaras* als Wächter im Palast (4.4/5).

Das Nātyaśāstra nennt die *napuṁsakas* die geeigneten Wächter der Frauengemächer im königlichen Palast (34.70f.), denn im Frauenhaus, *antahpura*, sollen nur solche Männer als Wächter fungieren, die unmännlich sind und kein Interesse an Frauen haben (72f.); die *napuṁsakas* gehören zur *trtiyā prakṛti* (70). Diese Personen, so das Nātyaśāstra, bewachten die Frauen, führten aber auch Aufträge für sie aus; sie waren also Bewacher und Diener zugleich.

Die *varṣavaras* sind nach dem Nātyaśāstra identisch mit den *klības*: „Personen mit wenig (männlicher) Energie, geschickt, *klības*, die ein weibliches Wesen an sich haben (*strīsvabhāvin*), die aber von Geburt keine Fehler aufweisen (*jātyā na dosināś*), die werden *varṣavaras* genannt.“ (Nātyaśāstra 34.79 cd und 80 ab) *Varṣavaras* und *klības* sind nach dieser Quelle also Männer mit normalem Körper, die sich wie Frauen verhalten. Die *nirmundakas* (die “Kah-

len“?) sind identisch mit den *napumsakas*: “*Napumsakas*, Männer, die frei von weiblichem Verhalten sind (*strīsvabhāvena varjitāḥ*), kennt man unter der Bezeichnung *nirmunda*, sie haben keine sexuelle Erfahrung (*kāmavijñānavar-jitāḥ*).” (80 cd und 81 ab) Bei den *nirmundakas* bzw. *napumsakas* scheint eine anatomische Abweichung wie Impotenz oder (Pseudo-)Hermaphroditismus vorzuliegen.

Auch die Epen belegen, dass die *varsavaras* die Frauen bei Hofe bewachten und sich immer in ihrer Nähe aufhielten (Rāmāyaṇa Bomb. 2.65.7, Mahābhārata 9.61.5, Harivamśa 47.5).

*Klibas* dienten an den Königshöfen auch als Tanz- und Gesangslehrer. Während des Jahres, das die Pāñdavas unerkannt am Hof König Virāṭas verbringen müssen, hält sich Arjuna, der aufgrund des Fluches der Apsaras Urvaśī zum *klība* geworden ist, als Lehrer im Haus der Frauen auf, was als typische Tätigkeit für *klības* betrachtet wird. Dies gestattet ihm König Virāṭa jedoch erst, nachdem die Frauen des Harems nach eingehender Untersuchung bestätigt haben, dass Arjuna tatsächlich ein *klība* und an ihnen uninteressiert bzw. bei ihnen impotent ist (siehe 4.2). Arjuna wird später, als Virāṭa ihm seine Tochter als Gattin anbietet, sagen, sie habe ihn während der gemeinsamen Zeit im Harem wie einen Vater betrachtet, weshalb eine Heirat nicht in Betracht komme (Mahābhārata 4.67.2). Bedeutende *klības* dürften Vertraute der Prinzessinnen gewesen sein.

Ebenso wie Zwerge, Buckelige und andere körperlich und geistig Behinderte, die sich alle bei Hofe aufhielten, durften die *napumsakas* nicht zugegen sein, wenn der König Entscheidungen fällte (Mahābhārata 12.84.53). Diese Menschen galten aufgrund ihrer Behinderung, an der man sich offenkundig auch belustigte, als unglückbringend und störend, ihre Nähe in entscheidenden Situationen als bedrohlich.

Im Mahābhārata wird dem König verboten, Geschlechtsverkehr mit unbekannten Frauen, *klības*, unabhängigen Frauen (d.h. solchen ohne Familie), mit den Frauen anderer Männer und mit Jungfrauen zu haben (12.91.30). Das Verbot deutet darauf hin, dass die am Hofe lebenden *klības* auch für Sex zur Verfügung standen.

Man darf die Angehörigen des dritten Geschlechts nicht mit Männern verwechseln, die sich Frauenkleider anzogen, um ihre Identität vorübergehend zu verbergen. Im Kāmasūtra ist zu lesen, dass sich als Frauen verkleidete Liebhaber mit Hilfe von Dienerinnen in die Frauengemächer schlichen, um dort ihre Geliebten zu treffen; und das Nātyaśāstra rät, dass sich Männer als Frauen und

Frauen als Männer verkleiden sollen, wenn sie ein bestimmtes Ziel erreichen oder in einer Intrige agieren wollen (13.190).

Und schliesslich gab es männliche Schauspieler, die weibliche Rollen spielten, aber nicht zum dritten Geschlecht gehörten. Das Nātyaśāstra beschreibt in 13.191, wie der männliche Schauspieler sich in der Frauenrolle verhalten soll: “Der Mann soll die Art der Frauen annehmen, mit Frauenkleidern und -sprache, mit Blicken und abgewendeten Blicken (mit Koketterie?) und mit einem weichen und langsamem Gang.”

### 3.7 Wiedergeburt und Vergeltung

Nach dem medizinischen Werk Suśrutasamhitā gibt es unterschiedliche Gründe für die Existenz eines geistig oder körperlich behinderten Menschen. In Śārīrasthāna 2.52 heisst es, der Embryo erleide eine Missbildung, *vaikṛta*, wenn die Eltern Atheisten (*nāstika*) seien, wenn der Mensch in früheren Existzenzen Vergehen oder Verbrechen begangen habe, oder wenn die drei Elemente, aus denen der Mensch besteht (die *dosas*, also *vāta*, *kapha* und *pitta*) eine Störung aufwiesen; verantwortlich sind somit metaphysische Gründe (Fehlverhalten der Eltern oder des Menschen selbst) oder medizinische Ursachen.

In der religiösen Literatur findet sich der Glaube, dass ein Mensch wegen eines bestimmten Vergehens zur Strafe in seiner nächsten Existenz zu einem *klība* oder *sañḍa* werden kann. Nach dem Mārkanḍeyapurāṇa (15.31) wird ein Mann, der Früchte stiehlt, als *sañḍa* wiedergeboren, und ein Holzdieb kommt als Holzwurm auf die Welt. Der einstige Früchedieb wird also im nächsten Leben zur Strafe fruchtlos, also Hoden- und Samenlos. (Dem Gott Indra widerfährt dies auch: Weil er Ahalyā verführte, verflucht deren Gatte Gautama den Gott, und seine Hoden fallen zu Boden; darauf ist er *a-phala*, “fruchtlos”; Rāmāyaṇa 1.47.27 und 48.1).

Nach Mārkanḍeyapurāṇa 15.37 cd und 38 ab wird ein Mann, der die Gattin eines anderen Mannes verführt, zum *sañḍha*. Wessen man sich unrechtmässig bemächtigt, das muss man also im nächsten Leben entbehren (oder wie im Falle des Holzdiebes als Holzwurm im Übermass erleiden): Der einstige Ehebrecher darf/kann in seinem nächsten Leben als *klība* keine Frauen geniessen. (Dies geschieht übrigens dem Gott Śiva selbst: Während seiner Auseinandersetzungen mit den Asketen des Dārukawaldes wird er vorübergehend zum *sañḍha*, weil er die keuschen Frauen der Asketen verführte; Mahāsubhāṣitasamgraha 1772).

Ähnlich wie das Mārkanḍeyapurāṇa äussert sich das Mahābhārata. Die Göttin Umā fragt Śiva, warum manche Menschen von Geburt an blind und krank seien, und warum es *klības* gebe. Hierauf erläutert ihr Śiva das Gesetz der kar-

mischen Vergeltung und erklärt, uneinsichtige und schlechte Männer, die Geschlechtsverkehr mit anderen Frauen als den eigenen pflegten, würden in der nächsten Existenz zu *klības*. Auch Männer, die Tiere schlachten liessen, Inzucht oder Unzucht trieben, erlitten eine Wiedergeburt als *klība* (13.133 45, 51 und 52). Einstige Gewalt oder sexuelle Vergehen bewirken im nächsten Leben als Strafe den Verlust der Männlichkeit und der Nachkommenschaft.

Appendix 15 des Anuśāsanaparvan im Mahābhārata enthält die ausführliche Version dieses Gespräches (Verse 1951ff.). Umā fragt Maheśvara, warum es *klības*, *napumsakas* und *pāṇḍakas* gebe, die niederen Geschlechtsverkehr (*nicakāmarata*, d.h. Oral- und Analverkehr) ausübten, und von anderen Menschen verachtet würden; durch welches Vergehen, fragt die Göttin, kommt es zu einer solch armseligen Existenz? Maheśvara antwortet, es handele sich um Männer, die in ihrem vergangenen Leben die Kastration von Tieren und Menschen durchgeführt und die Frauen anderer Männer verführt hätten. (Das Vergehen der Kastration bewirkt somit das Kastratentum im nächsten Leben am eigenen Leibe.) Aber auch, wer den Liebesakt aus Hass oder Bosheit unterbrochen habe (den *coitus interruptus* praktizierte und keine Kinder zeugte) werde mit einem langen Aufenthalt in der Hölle bestraft. Bei einer Wiedergeburt, so Śiva, würden diese Übeltäter zu *klības*, *varṣavaras* und *pāṇḍakas*, die schamlos und von Begierde getrieben seien. Wenn sie sich ihres schlechten Wandels bewusst würden (und bereuten), könne eine Befreiung von der Schuld erfolgen; frönten sie aber auch in diesem Leben einem unmoralischen Lebenswandel, fielen sie in die Hölle.

## 4. Šikhaṇḍin und Arjuna

### 4.1 Šikhaṇḍin

Das Epos Mahābhārata enthält im Udyogaparvan (5.170ff.) die Geschichte Šikhaṇḍins, die Bhīṣma dem Kaurava Duryodhana erzählt. Auf die Frage Duryodhanas, warum Bhīṣma Šikhaṇḍin im Kampf nicht töte, erzählt dieser ihm folgendes:

Bhīṣma raubte einst für Vicitravīrya die drei Töchter des Königs von Kāśī; Ambā, die älteste, war bereits König Śalva versprochen worden, der sie jedoch nach ihrer Befreiung nicht mehr zur Gattin wollte. Nach der Zurückweisung durch Śalva übte Ambā Askese und erbat von Gott Śiva, der ihr wegen ihrer asketischen Übungen einen Wunsch gewährte, die eigenhändige Tötung Bhīṣmas. Zur Begründung führte Ambā an, Bhīṣma habe ihre Hochzeit durch die Ent-

führung verhindert; sie sei in ewigem Schmerz gefangen, und da sie keinen Gatten habe, sei sie weder Frau noch Mann, *naiva strī na pumān iha* (5.188.4). (Diese alte, schon aus dem Śatapathabrahmaṇa bekannte Definition des *klība* als "Nicht Mann, nicht Frau", bezeichnet hier eine Unverheiratete; eine Frau ohne Mann und Kinder war genauso wenig eine echte Frau wie ein frauen- und kinderloser Mann ein richtiger Mann.) Śiva versprach Ambā daraufhin, sie werde Männlichkeit, *puruṣatva*, erlangen und Bhīṣma in einer Schlacht töten.

König Drupada, der sich ebenfalls an Bhīṣma rächen will, wünscht sich einen Sohn, worauf Śiva ihm erklärt, er werde einen *strīpūms*, einen "Frauenmann", bekommen, einen Sohn, der eine Tochter ist (5.189.5). Als Drupada eine Tochter geboren wird, behauptet seine Gattin (die sich wie in Indien üblich, einen Sohn gewünscht hatte), das Neugeborene sei männlich. Dieses Kind, bei dem es sich um die wiedergeborene Ambā handelt, erhält daher den männlichen Namen Śikhaṇḍin, "einen Schopf tragend". Bei der Hochzeit des vermeintlichen Mannes Śikhaṇḍin (in Wirklichkeit Ambā) entdeckt seine Braut, dass er eine Frau ist. Hierauf droht der Schwiegervater Śikhaṇḍins König Drupada mit Krieg; die Königin gesteht, dass ihr angeblicher Sohn eine Tochter ist, und Śikhaṇḍin will sich aus Schmach töten. In dieser verzweifelten Lage erscheint ein *yakṣa* namens Sthūṇa und bietet seine Hilfe an: Wenn er seine Männlichkeit einst zurückbekäme, würde er sie jetzt an Śikhaṇḍin verleihen. Die beiden nehmen einen Geschlechtertausch vor: Śikhaṇḍin bekommt das männliche Geschlecht, *pumstva*, "Mann-Sein", während der *yakṣa* wiederum *strīlinga*, das "weibliche Geschlecht", erhält (5.193, vor allem 7ff.). Der Schwiegervater lässt nun von Frauen seines Harems prüfen, ob Śikhaṇḍin wirklich ein Mann ist, und die Frauen bestätigen es. Der *yakṣa* wird von seinem Herren Kubera für das Hergeben seiner Männlichkeit verflucht, eine Frau zu bleiben, denn Sthūṇa habe das Geschlecht der *yakṣas* entehrt; erst nach Śikhaṇḍins Tod werde der *yakṣa* sein männliches Geschlecht zurück erhalten. (Hier wie in der genannten Geschichte des Kathāsaritsāgara ist es ein *yakṣa*, der einem *napūmsaka* bzw. einem *strīpūms* "Männlichkeit" verleiht; es gab einen volkstümlichen Glauben, wonach die *yakṣas* Potenz und Fruchtbarkeit verleihen konnten; auch ihre Darstellung in Bhārhut und anderswo legt davon Zeugnis ab.)

Am Ende der Geschichte erklärt Bhīṣma, er könne Śikhaṇḍin nicht töten, weil dieser eine Frau sei; seine Kriegerehre verbiete ihm, eine Frau, eine ehemalige Frau, ein Wesen mit einem weiblichen Namen oder mit einer weiblichen Gestalt zu töten (5.193.62f.).

Nach Goldman handelt es sich bei Śikhaṇḍin um eine der wenigen Beispiele für eine Frau-zu-Mann-Verwandlung in der indischen Literatur ("female to male transsexualism", S. 380 und S. 391). Bemerkenswert ist, dass Ambā

nicht als Mann, sondern mit einem weiblichen Körper wiedergeboren wird und die Männlichkeit in einem Tausch erhält.

#### 4.2 Arjuna

Einer der Helden des Mahābhārata, der Pāñdava Arjuna, lebte für eine Jahr als *napumsaka* (das Epos spricht beliebig synonym von *klība* und *sandha* und in 4.59\*, Northern variant, von Arjuna als Zugehörigem des dritten Geschlechts, *tr̥tyā prakṛti*). Arjuna hatte die himmlische Tänzerin Urvaśī, die Sex mit ihm wollte, mit der Rechtfertigung zurückgewiesen, als Ahnin seines Geschlechtes sei sie seine Mutter und der Geschlechtsverkehr mit ihr somit Inzest (Āraṇyaka-parvan, Appendix I, 125ff., Bombayer Ausgabe 3.46.47ff.). Daraufhin verflucht die Apsaras Urvaśī Arjuna mit den Worten:

Weil du mich, eine von den Pfeilen des Liebesgottes Getroffene, nicht glücklich machst,  
sollst du ein Tänzer (*nartana*) sein, o Sohn der Pr̥thā, und inmitten von Frauen leben, ohne  
Achtung, als ein Nicht-Mann (*apums*) bekannt, als *sandha*.

Hier erscheint die alte, seit dem Atharvaveda bestehende Verbindung der *klības* mit dem Tanz wieder! Und auch das lange Haar und die weibliche Frisur, die die *klības* schon in vedischer Zeit kennzeichneten, werden uns bei Arjuna wieder begegnen. Arjuna/Bṛhannadā wird im Epos häufig *klība* genannt, so in 4\*237 bis 239.

Arjuna wendet sich um Hilfe an den Gott Indra, der den Fluch abmildert: Arjuna werde nicht für immer, sondern nur für ein Jahr als *sandha* leben, danach werde er seine Männlichkeit, *pumstva*, zurückerhalten. (Die Märchensammlung Kathāsaritsāgara erzählt in 33.90ff., Arjuna sei von der Apsaras Rambhā, nicht von Urvaśī, verflucht worden, ein *sandha* zu sein und habe daher ein Jahr lang Frauenkleidung, *strīveśa*, getragen.)

Als die fünf Pāñdavas mit ihrer gemeinsamen Gattin Draupadī unerkannt ein Jahr lang am Hofe König Virāṭas leben, tritt Arjuna als Tanzmeister auf. Er stellt sich dem König mit den Worten vor, er beherrsche den Gesang, den Tanz und die Musikinstrumente und wolle die Tochter des Königs in diesen Künsten unterrichten; sein Name sei Bṛhannadā und er sei ein Sohn oder eine Tochter ohne Vater und Mutter (Mahābhārata 4.10.8ff.). Virāṭa gestattet Bṛhannadā/ Arjuna die Unterrichtung seiner Tochter aber erst, nachdem die Frauen des Harems nach eingehender Untersuchung seine Unmännlichkeit/Impotenz, *a-pumstva*, bestätigen, und zwar spricht das Epos an dieser Stelle ausgerechnet von *apumstvam* [...] *sthiram*, also von “fester Unmännlichkeit”. Der Name Bṛhan-

*nadā* bedeutet “ein grosses Rohr besitzend”,<sup>20</sup> endet aber auf ein langes -ā und ist damit ein weiblicher Name; die *klības/śandhas* trugen (wie *Sukumārikā* in der *Ubhayābhīsārikā*) Frauennamen.

Arjuna hatte seinen Brüdern zuvor erklärt, wie er am Hofe *Virāṭas* als *śandha* oder *klība* aufzutreten gedenke: Er werde eine Tänzerin (*nartanā*) sein (Mahābhārata 4, Anhang 9). Da seine Arme die von der Bogensehne geschlagenen Narben aufwiesen, werde er sie verhüllen und Muschelarmbänder (also weiblichen Schmuck) anlegen; er werde leuchtende Ohrringe und einen Zopf tragen, sich wie eine Frau verhalten und im Harem des Königs Geschichten vortragen (4.2.21ff., \*57 bis 60).

Dies zeigt, dass *klības* und *śandhas* weibliche Kleidung und Frisuren, weiblichen Schmuck und einen weiblichen Namen trugen (also ähnlich wie westliche “Transvestiten” auftraten, doch dazu später). Arjuna spricht in \*60 davon, als *śandhaka* werde er *klaibyena veṣena*, “*klība*-Tracht”, tragen, und meint damit das Herrichten als Frau, zu dem Kleidung, Schmuck, langes Haar und weibliches Verhalten, *strībhāva* (in 4.2.23), gehören.

Draupadī, die Ehefrau der fünf Pāṇḍavas und damit auch Arjunas Gattin, bedauert seinen Zustand zutiefst. Der Anblick des grossen Bogenschützen, der nun Ohrringe trägt und im Kreise von Mädchen singt, verursacht ihr grossen Kummer; die Aufmachung des *klība*, die Arjuna trage, ernte in der Welt nur Verachtung, so Draupadī (4.18.10f.).

Wohl weltweit und zu allen Zeiten löst das Auftreten von Männern in Frauenkleidern zunächst Verblüffung und dann ambivalente Gefühle aus, die sich in Spott und Verachtung äussern. Das Mahābhārata beschreibt, dass die Soldaten angesichts Arjunas lachen. Arjuna kämpft unter dem Namen Brhannadā und als *śandha* an der Seite des Sohnes seines Gastgebers *Virāṭa*. (4.36.27ff.; Arjuna tut dies, um *Virāṭas* Sohn *Uttara* zu helfen und weil sein Jahr als *klība* fast vorüber ist; die weibliche Tracht kann er aber noch nicht ablegen.) Während der Schlacht springt Arjuna vom Kampfwagen, um den fliehenden *Uttara* zurückzuholen und dabei flattern sein langer (Frauen-)Zopf und sein rotes Frauengewand. (Rote Gewänder trugen nur Kurtisanen und Apsaras, und auch bei einem *klība* ist diese Farbe der Unanständigkeit wohl kein Zufall.) Die Soldaten, die nicht wissen, um wen es sich handelt, brechen in Gelächter aus und fragen sich, wer das Wesen sei, das einem von Asche verdeckten Feuer gleicht (29). In diesem Vergleich ist

20 Nach Böhtlingk und Roth bedeutet *brhannala*: “Rohrschilf [...] eine hochwachsende Schilfart.” Es könnte ein ironischer Hinweis auf Arjunas verborgene Männlichkeit sein, die trotz seines *Klībatums* nicht verloren gegangen ist.

Arjunas unterdrückte Männlichkeit das verborgene Feuer, das von Br̥hannadās Weiblichkeit, der Asche, erstickt wird, jedoch nur vorübergehend und nur unvollkommen. Daher wird Arjuna in 4.10.1 auch “ein grosser Mann”, *bṛhat-pumān*, in Frauenkleidern genannt, und daher sagen die Soldaten:

Etwas an ihm ist von einem Mann (*pums*), etwas an ihm ist von einer Frau (*strī*). Es ist, als trage die Wohlgestalt Arjunas eine *klība*-Gestalt. (30)

Hinter seiner Maskerade ist der wahre Arjuna somit noch erkennbar; seine Männlichkeit lässt sich nicht ganz verbergen. Später wundert sich Uttara über Arjunas *klība*-Zustand und fragt, welches Vergehen in einer früheren Existenz, welches *karman*, bewirken konnte, dass ein Mann, der die Gestalt eines Helden besitze und mit glückbringenden Zeichen versehen sei, zum *klība* wurde; er, Uttara, sehe in Arjuna, der *klība*-Gewänder trage, den Gott Śiva (wegen seiner Kraft und Würde), den König der Gandharven (wegen seiner männlichen Schönheit) und den Gott Indra (wegen seines Kriegeriums, 4.40.11 und 12). Arjuna antwortet Uttara, er sei kein (natürlicher) *klība*, sondern er trage diese Gestalt aufgrund eines Fluches und habe sein Gelübde bereits erfüllt.

*Klībatva*, der Zustand des *klība*, konnte im Mahābhārata aber auch nur Kinderlosigkeit bedeuten; so wird Bhīṣma, der wegen eines Gelübdes kinderlos bleiben will und nicht heiratet, als *klība* bezeichnet. Bhīṣma war ein Mann und ein Krieger, und gab sich nicht – wie Arjuna – weibisch. Śiśupāla sagt zu Bhīṣma, seine Keuschheit beruhe entweder auf Verblendung oder auf *klībatva* (Impotenz/Kinderlosigkeit) und sein Gelübde sei daher vergeblich (weil es untersagt war, keusch zu leben, ohne zuvor Gatte und Vater gewesen zu sein; 2.38.24).

## 5. Die göttliche Zweigeschlechtlichkeit

Androgynität und (Pseudo-)Hermaphroditismus sind zweierlei Sachverhalte. Der (Pseudo-)Hermaphroditismus (Zwittertum) ist ein die Anatomie betreffender Mangel, eine Pathologie, die den betreffenden Menschen meist und überall gesellschaftlich ausgrenzt. Der Hermaphrodit besitzt zwar männliche und weibliche Anlagen, beide sind aber fehlerhaft und kraftlos. Er gilt daher in Indien, wie gezeigt, seit alters her als behindert, als unrein, gefährdet und gefährlich und weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zugehörend.

Die Androgynität, die Verbindung des Männlichen und des Weiblichen in Vollkommenheit, ist in Indien ein Kennzeichen der Götter. Der Hermaphrodi-

tismus ist ein physiologisches Faktum, die Androgynität ein philosophisches Konstrukt; daher gehört ersteres zum Menschen, während letztere den Göttern zugeschrieben wird.<sup>21</sup>

O’Flaherty sagt hinsichtlich Indiens zu Recht: “Where the androgyne is both one and the other, the eunuch is neither one nor the other; he is empty where the androgyne is full.” (S. 297) Man kann auch sagen: Während Androgynität zweimal Plus bedeutet, ist der Hermaphroditismus ein doppeltes Minus. Aus diesem Grunde betrachtete man die indischen Götter stets als androgyne Wesen und niemals als (Pseudo-)Hermaphroditen/Zwitter.

### 5.1 Die vedischen Götter

Während der *klība* als ein Mensch, der weder Mann noch Frau ist, Verachtung und Verstossung erfährt, verehrt man die Androgynität als ein Kennzeichen vieler Götter seit ältester Zeit. Die göttlichen Androgynen stehen weit über den Menschen, die *klības* stehen tief unter ihnen. Baumann hatte bereits in seinem 1955 erschienenen Buch, *Das doppelte Geschlecht*, auf “bisexuelle Vorstellungen” im alten Indien hingewiesen (S. 142ff.).<sup>22</sup> Der Schöpfergott Prajāpati, der, ganz allein, kein Wesen zur Paarung fand, nahm eine zweigeschlechtige Gestalt an, paarte sich mit sich selbst und wurde schwanger mit allen Wesen (*Kāthakasamhitā* 13.7, *Śatapathabrahmaṇa* 8.4.2.1). Nach der Praśnopaniṣad (1.3) brachte Prajāpati ein Paar hervor, das, die Gegensätze darstellend, den ganzen Kosmos repräsentierte.

Einen Überblick über die göttlichen Androgynen gibt Podder in seiner 1998 erschienenen Arbeit, “The Androgynous Divinities in Hindu Mythology”. Auch er stellt fest: In der vedischen Kosmogonie ist der Schöpfer, der “Urgund”, Hiranyagarbha, Puruṣa, Prajāpati oder Ātman genannt, meist zweigeschlechtlich: “A documenting and interpreting investigation of the vedobrahmanic period illustrates that bisexuality is the innermost quality of the mythical gods.” (Podder, S. 31)

21 Die Androgynität muss auch auf der menschlichen Ebene generell vom Hermaphroditismus getrennt werden. Im Gegensatz zum Hermaphroditismus, der einen körperlichen Mangel darstellt, ist die Androgynität nicht Schicksal, da nicht Anatomie, sondern das Ergebnis eines bewussten kulturellen Eingriffs des Einzelnen; sie ist eine Stilisierung, die nicht den biologischen Körper betrifft, sondern seine (zeitweilige) Inszenierung in der Öffentlichkeit.

22 “Bisexuell” ist ein falscher Begriff, da er die sexuelle Ausrichtung betrifft; ein bisexueller Mensch wählt bekanntlich Sexpartner beider Geschlechter, die Fortpflanzungsfähigkeit beider Geschlechter besitzt er hingegen nicht.

Auch das vedische Denken unterschied bereits zwischen göttlicher Zweigeschlechtlichkeit und dem Wesen des *napumsaka*, das, wie im Falle Indras, Unglück bedeutet (s.o. Maitrāyanīsamhitā und Kāthakasamhitā). Die Verehrung der göttlichen Zweigeschlechtlichkeit oder Androgynität darf nicht zu dem Schluss führen, man habe die Angehörigen des dritten Geschlechts in Indien verehrt.<sup>23</sup>

## 5.2 Šiva

Den Gott Šiva verehrt man im Epos und in den Purāṇas als Ardhanārīśvara, “der Herr, der halb eine Frau ist”. Šiva ist jedoch nicht *nur* Ardhanārīśvara, sondern diese Gestalt ist einer seiner unzähligen, von ihm beliebig angenommenen Formen. Das Weibliche kann nach der Vorstellung der śivaitischen Religion und Philosophie nichts Eigenständiges, vom Gott Unabhängiges sein, sondern es muss, da Šiva als das einzige Urprinzip, der alleinige Schöpfer des ganzen Kosmos gesehen wird, ihm inhärent und daher aus ihm entstanden sein. Wie die Schöpfergottheiten der vedischen Zeit, die zunächst “All-Ein” sind und keinen Partner haben, birgt auch Šiva die Schöpfungskraft beider Geschlechter in sich und ist daher – mit unserem Wort – “andro-gyn”. Daher ist das Weibliche in seiner Gestalt als Ardhanārīśvara ein Teil des Gottes, der jenseits der Geschlechtlichkeit und beider Geschlechter steht.

So wie Šiva die beiden grundlegenden und voneinander getrennten Prinzipien *purusa* und *prakṛti*, Geist und Stoff, in sich vereinigt, umfasst er auch beide schöpferischen Geschlechter bzw. alle drei Geschlechter, einschliesslich des (als unfruchtbar) gedachten *napumsaka*. Die altindischen Texte betonen daher immer wieder, Šiva sei als Ardhanārīśvara weder Mann noch Frau noch *napumsaka*. Das Skandapurāṇa erklärt, Šiva sei keine Frau, denn er trage einen Bart, und kein *napumsaka*, da sein Phallus, *linga*, verehrt werde (4.2.87.35). (Der *napumsaka* ist auch nach diesem Verständnis ein Mann, dem der Phallus und damit die Potenz fehlt.) Deutlich wird dieser Gedanke in Bhāgavatapurāṇa 8.3.24 formuliert, wonach Šiva weder Gott noch Dämon, weder Mensch noch

23 Daher halte ich die folgende Einschätzung Nandas für falsch: “Whereas Westerners feel uncomfortable with the ambiguities and contradictions inherent in such in-between categories as transvestism, homosexuality, hermaphroditism, and transgenderism, and make strenuous attempts to resolve them, Hinduism not only accommodates such ambiguities, but also views them as meaningful and even powerful.” (S. 20) “Meaningful” und “even powerful” sind aber nur die Götter, weil sie androgyn sind. Die “Nachkommen” der altindischen *klibas*, die heutigen Hijras, werden verachtet und ausgegrenzt und ebenso ambivalent betrachtet und behandelt wie ihre Vorgängerinnen im alten Indien.

Tier, weder Frau noch *sāñdhā* noch Mann ist. (Das Bhāgavatapurāṇa spricht wiederholt von den drei Geschlechtern, *pūms*, *yosit* und *kliba*; so in 4.17.26).

Śiva steht einerseits über allen Formen, andererseits ist er alles, was denkbar ist. So sagt das Mahābhārata in 13 (App. 1, No. 6), die Verehrung gebühre Śiva, der Frau, Mann und Nicht-Mann (*na-pūms*), also alle drei Geschlechter zugleich sei. Auch nach 12 (App. 1, No. 28) ist Śiva Frau, Mann und zugleich *napūmsaka*.

## 6. Das dritte Geschlecht bei den Jainas

Die Religionsgemeinschaft der Jainas, deren Begründer Mahavīra um 500 v.Chr. lebte und die in zwei Sekten, die der Digambaras und die der Śvetāmbaras geteilt ist, nimmt in ihren Texten ebenfalls drei biologische Geschlechter an: das männliche (*pumlinga*), das weibliche (*strīlinga*) und das nicht-männliche (*napūmsakalinga*). Dieses wird auch als *kliba* bezeichnet.

Die Theorie der Jainas vom dritten Geschlecht haben Leonard Zwilling und Michael J. Sweet ausführlich behandelt. Die folgende Darlegung beruht auf ihren 1996 und 2000 veröffentlichten Aufsätzen. Zwilling und Sweet stellen fest, dass die Jainas bereits im 5. Jh. n.Chr. ein drittes Geschlecht anerkannten (1996, S. 363). Nach einem religiösen Text namens Ācārāṅgasūtra gibt es drei Geschlechter, Frauen, Männer und *klibas*; der *kliba* ist, so Zwilling und Sweet, “a feminized male, and viewed as akin to women in that he is a threat to the chastity of monks.” (2000:113) Der Text erklärt weiter, eine der Gefahren eines Rausches bestünde darin, dass der Betrunkene von einer Frau oder einem *kliba* verführt werden könne; hiernach begehrten *klibas* also Männer. Ein anderer Text der Jainas warnt den Mönch vor einer Vergewaltigung durch einen *napūmsaka* (Oghaniryukti, ebd. 2000:113f.; auch 1996, S.368). Mönche durften nicht mit zwielichtigen Personen reisen, zu denen auch *napūmsakas* gehörten, die sich wie Männer kleideten, und *napūmsakas*, die sich wie Frauen kleideten (Brhatkalpabhbāṣya; ebd.); unterschieden wird hier wieder einmal – wie auch im Kāmasūtra und im Nātyaśāstra – zwischen (anatomisch männlichen) Angehörigen des dritten Geschlechts, die weiblich auftreten und sich weibisch verhalten, und solchen, die dies nicht tun.

Mönche sollen nicht dort schlafen oder verweilen, wo sich Frauen oder *pañdakas* aufhalten. Zwilling und Sweet stellen die nicht zu beantwortende Frage, ob man annahm, die Mönche würden von den *napūmsakas* angezogen, weil diese (den generell als verführerisch geltenden) Frauen glichen oder weil

diese Männer *napuṁsakas* begehrten (S. 114). Ein Mönch, der sich sexuell betätigt hatte, wurde aus dem Orden ausgestossen; hierbei ging es um Männer, die sexuellen Verkehr im Anus oder im Mund haben (Zwilling und Sweet 1996: 373).

Das Jaina-Werk *Bhagavatīśūtra* kennt sogar vier Geschlechter, *veda*: Frauen, Männer, *napuṁsakas* und männliche *napuṁsakas* (*puruṣanapuṁsakas*; S. 114). *Napuṁsakas* waren demnach (männliche) Personen, die sich weiblich kleideten und verhielten, während die *puruṣanapuṁsakas* dies nicht taten, sondern wie Männer, *puruṣas*, auftraten.

Zwilling und Sweet kommen zu dem Ergebnis, der effeminierte *napuṁsaka* sei der passive Homosexuelle gewesen, der oralen und passiv analen Geschlechtsverkehr hatte, während der *puruṣanapuṁsaka* aktiven wie passiven Geschlechtsverkehr vollzog (1996:373). Es ist jedoch zweifelhaft, ob Aktivität bzw. Passivität beim Geschlechtsverkehr die Kriterien der Unterscheidung waren, denn, erstens: Wer konnte das schon nachprüfen? Und zweitens: Es war und ist eben nicht so, dass es ausschliesslich sexuell “passive” bzw. ausschliesslich sexuell “aktive” Männer gibt; den meisten schien und scheint beides Freude zu bereiten. Eher scheint das allseits erkennbare weibliche oder männliche Auftreten das Unterscheidungsmerkmal gewesen zu sein, wie es auch im Kāmasūtra der Fall ist, das bei den Angehörigen des dritten Geschlechts zwischen *strīrūpiṇī* und *puruṣarūpiṇī* unterscheidet. Und wie man auch hier erkennt, waren der *napuṁsaka* und der *puruṣanapuṁsaka* keine Impotenten oder Unfruchtbaren, sondern Männer, die keinen Geschlechtsverkehr mit Frauen und keine Kinder wollten. Denn: Den *napuṁsakas* wurde eine besonders starke Sexualität nachgesagt. Nach Zwilling und Sweet (1996:368) gibt es in der Literatur der Jainas zahlreiche Aussagen, nach denen die männliche Sexualität mit einem (hell lodernden) Waldbrand und die weibliche Sexualität mit einem (schwelenden) Dungfeuer verglichen werden, die Sexualität des dritten Geschlechtes aber soll einer brennenden Stadt gleichen.

Zwilling und Sweet kommen nach ihrer detaillierten Untersuchung jainistischer Texte zu dem Ergebnis, die Autoren der genannten Werke seien bereits im 5. Jh. n.Chr. zu der (uns heute im Westen geläufigen) Kenntnis gelangt, dass ein bestimmtes biologisches Geschlecht nicht zwangsläufig einer bestimmten sexuellen Ausrichtung zugewiesen werden muss, “thus theoretically enabling a person of any biological sex to experience any of the three sexualities.” (S.116) Und: “Such a separation of sexuality from physiology, and of both from the gender-role signs believed to accompany each of the sexes, marks the mature phase of the Jain creation of sexuality and is maintained by both Shvetambaras and Digambaras.” (Zwilling and Sweet 1996:376)

Die *napumsakas* durften nach den Vorschriften beider Sekten nicht zu Mönchen ordiniert werden, da ihr physischer Zustand eine unaufhörliche Unruhe des Geistes bewirkt, welche die für das Erlangen der Erkenntnis nötige Konzentration unmöglich machte (Jain S. 11).

Die Digambara-Sekte sprach den Frauen und den *napumsakas* die Erlösungsfähigkeit ab: Beide besitzen nach ihrer Auffassung minderwertige Körper, die es ihnen unmöglich machen, das in früheren und im jetzigen Leben ange sammelte *karman* zu vernichten und damit der Wiedergeburt zu entkommen; nur ein Mensch mit einem männlichen Körper, so die Theorie, kann alles *karman* durch Meditation und rechten Lebenswandel zerstören, und dies ist eine Voraussetzung für die Erlösung. Ein Lehrsatz der Digambaras sagt: "Women are not worthy of attaining mokscha; because they are inferior to men [...]; as are hermaphrodites." (Jain S. 13) Die Begründung hierfür lautet: "A female body is not able to destroy the hosts of karmas; because it is produced in association with that evil karma called wrong view [...]; as is the case with the bodies of hell beings and so forth." (Ebd.) Die Unfähigkeit, geistige Vollkommenheit zu erreichen, ist nach der Lehre der Digambaras das Ergebnis des unreinen weiblichen Körpers; nach ihrem Verständnis besitzen die Frauen ein unersättliches Verlangen nach Sex, das ihnen ein spirituelles Leben unmöglich macht; die Menstruation erzeugt eine mentale Unruhe und eine Spannung, dererwegen die Frauen unfähig sind, zu meditieren. Frauen sind aufgrund ihrer Physiologie beständig von Scham und Angst erfüllt (Jain S. 13f.).

Ähnlich verhält es sich mit den sog. "hermaphrodites", bei denen es sich – die Übersetzung Jains ist die übliche – nicht um (Pseudo-)Hermaphroditen, sondern um "transgenders" (s. u.) handelt.

## 7. Hermaphroditen? Pseudohermaphroditen? Homosexuelle? Eunuchen? Transvestiten? Transsexuelle?

Die *klības* (und damit auch die *sāñdas* und *napumsakas*) können mehrheitlich keine "Hermaphroditen"<sup>24</sup> oder Pseudohermaphroditen gewesen sein, da deren Zahl naturgemäß gering ist; nach Schätzungen von Fachleuten wird eines von 2000 oder mehr Kindern ohne eindeutiges Geschlecht geboren.<sup>25</sup> Männliche

24 Als "hermaphrodites" wurden die *klības*, *sāñdas* und *napumsakas* in der indologischen Literatur generell bezeichnet, so von Bloomfield (S. 538) bis Jain (S. 13).

25 Durch ein fehlerhaftes Y-Chromosom kann die Determinierung der Gonadenanlage unvollkommen sein, so dass sich Hoden- und Eierstockgewebe gleichzeitig entwickeln. Der sehr

(Pseudo-)Hermaphroditen kleiden sich auch nicht weiblich, sondern ihr Kennzeichen ist anatomisch und nach aussen verborgen. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass Kinder, die mit unvollkommenen bzw. beiden Geschlechtsorganen geboren wurden und deren Geschlecht nicht eindeutig festgestellt werden konnte, im alten Indien der Gemeinschaft der *klības* übergeben wurden, oder dass solche Menschen sich den *klības* anschlossen.

Welche sexuelle Präferenz die *klības* hatten, lässt sich nur vermuten; nach dem Kāmasūtra betätigten sich einige als Prostituierte und Masseure für männliche Kunden; aus den jainistischen Texten geht hervor, dass Männern Vergewaltigung durch *napumsakas* drohen konnte. Verse aus der Spruchdichtung, aber auch das Gesetz, das der Ehefrau eines *klība* die Scheidung gestattet, zeigen, dass manche *klības* verheiratet waren, und dass die *klība*-Ehemänner – wie alle anderen *klības* auch – kein Interesse an Sex mit Frauen und an der Vaterschaft hatten; dies lässt darauf schliessen, dass *klības* sexuell Männer bevorzugten.

Die *klības* deswegen als “Homosexuelle” zu bezeichnen, ist jedoch falsch, da Phänomene der neuzeitlichen westlichen Kultur wie “Homosexualität”, “Heterosexualität” und “Bisexualität”, die von historischen, geographischen und kulturspezifischen Umständen bestimmt werden, nicht ohne weiteres auf eine nicht-westliche Kultur, vor allem nicht auf eine nicht-neuzeitliche Kultur übertragen werden dürfen: “Because same-sex sex acts have different cultural meanings in different historical contexts, they are not identical across time and space.” (Jagose S. 9).<sup>26</sup> Ich folge dem konstruktivistischen Ansatz<sup>27</sup> Halperins,

selten vorkommende echte Hermaphroditismus liegt vor, wenn ein Mensch Testes und Ovarien bzw. Ovotestes, also beide Gonadentypen, besitzt. Pseudohermaphroditismus liegt vor, wenn das chromosomale und das gonadale Geschlecht nicht mit dem morphologischen (genitalen) Geschlecht übereinstimmen; Pseudohermaphroditen sind somit Menschen mit eindeutigen Ginosomen und Gonaden, aber davon abweichenden inneren und äusseren Geschlechtsmerkmalen. Es handelt sich um *pseudohermaphrodismus masculinus*, wenn bei einem gonadal männlichen Menschen das äussere Genitale nicht voll ausgebildet ist; der Penis ist in diesem Fall meist unterentwickelt. (Koletzko, S. 233ff., Niessen, S. 253f.)

26 Oder, mit den Worten McIntosh, “In all [...] societies there may be much homosexual behaviour, but there are no ‘homosexuals’.” (S. 37f.)

Die Begriffe “Homosexualität” und “Heterosexualität” prägte der Arzt Karoly Maria Benkert im Jahre 1869, als er einen Brief an den preussischen Justizminister veröffentlichte, in dem er – vergeblich – gegen die Einführung des §175 und die strafrechtliche Verfolgung gleichgeschlechtlicher Sexualität protestierte (Jagose S. 23).

27 Der Konstruktivismus geht davon aus, dass alles Wissen und alle Bedeutungen “nur in den Köpfen der Menschen liegen und nicht in den Objekten des Wissens selbst.” (Villa S. 179) Der radikale Konstruktivismus leugnet den metaphysischen Begriff der Wirklichkeit, der

der schreibt: "Although there are persons who seek sexual acts with other persons of the same sex in many different societies, only recently and only in some sectors of our society have such persons – or some portion of them – been homosexuals." (S. 46) Man kann annehmen, dass die meisten *klības* "same-sex sex" praktizierten, also Sex mit Männern bzw. anderen *klības* hatten.

Die *klības* als "eunuchs"/"Eunuchen" zu bezeichnen, wie dies in der indologischen Literatur häufig geschehen ist (so auch von Penzer), ist falsch. Eunuchen waren Knaben oder Männer, die man gegen ihren Willen gewaltsam kastrierte, um sie als Lustknaben oder Sklaven zu halten. Eunuchen, kastrierte Sklaven, gab es in Griechenland ab dem Ende des 5. Jh., in Rom ab dem 2. Jh. v.Chr.; die Eunuchen waren als Kämmerer, Diener und als Erzieher der Kinder tätig; sie waren aber auch Lustknaben (Guyot S. 177). Später, etwa unter den muslimischen Osmanen, kastrierte man christliche Kriegsgefangene und zwang sie zum Dienst an den Höfen, oft im Harem. Eunuchen waren kastriert, aber sie trugen keine Frauenkleider; *klības* waren hingegen Männer, die nicht kastriert waren (den Texten ist hierzu nichts zu entnehmen), und – zumindest zum Teil – aus Neigung Frauenkleider trugen und effeminiert auftraten. Aus der altindischen Kultur sind zwangsweise Kastrierte nicht bekannt; eine Ausnahme stellen kastrierte Straftäter dar.

Einige Aussagen altindischer Texte belegen, dass die *klības* keine "fehlerhaften" Körper hatten, jedoch Frauenkleider und weibliche Haartrachten trugen, sich weiblich gaben, weiblich sprachen etc. Dies weist auf Transvestitismus hin, d.h. auf das weltweit und zu allen Zeiten vorkommende Verhalten von Männern, aus Neigung oder sogar aus einem inneren Zwang in weiblicher Aufmachung in der Öffentlichkeit zu erscheinen und damit die Grenzen des eigenen Geschlechts durch Kleidung zu überschreiten. *Klības* aber allesamt als Transvestiten zu bezeichnen, ist aufgrund der spärlichen Aussagen der indischen Texte falsch. Ein sehr grosser Teil der heutigen westlichen Transvestiten ist heterosexuell und verheiratet, andere bevorzugen Männer; auch die *klības* waren z. T. verheiratet, scheinen aber mehrheitlich Sex mit Männern gehabt zu haben.

Die Frage, ob die *klības* "Transvestiten" im westlichen Sinne sind, kann schon deshalb nicht beantwortet werden, weil die Definitionen der einzelnen Wissenschaftler einerseits und die der Transvestiten selbst erheblich vonein-

---

von einer ontologischen und objektiven, einer selbstevidenten Realität ausgeht, die wissenschaftlich entdeckt werden kann und welche "die Wahrheit" darstellt, denn "eine Realität jenseits des Tuns und jenseits der Wahrnehmung gibt es nicht", Villa, S. 61f. Dementsprechend sind auch "die Wirklichkeit des Geschlechts und des Geschlechtskörpers durch Menschen und ihr sowohl kognitives wie unbewusstes Tun und Erleben konstruierte Wirklichkeiten." (S. 63)

ander abweichen; es gibt nicht “*den* Transvestiten”, sondern vielmehr zahlreiche Spielarten des Transvestitismus. Einer Theorie zufolge empfinden Transvestiten beim Anlegen weiblicher Kleidung eine sexuelle Erregung: “Transvestitismus nennt man ein zeitweilig betriebenes Cross-Dressing (also das Tragen der Kleidung des Gegengeschlechts) vorrangig bei Männern aus rein fetischistisch/erotischen Gründen, also zur sexuellen Stimulanz. Ein Transvestit ist im Gegensatz zu einer Transsexuellen mit den Gegebenheiten seines Körpers grundsätzlich zufrieden.” (Back S. 191). Derartiges ist für die *klības* nicht nachweisbar.

Auch “Transsexuelle” (“transsexuals”<sup>28</sup>) waren die *klības* mehrheitlich nicht. Ein transsexueller Mensch glaubt, im falschen Körper zu leben und strebt eine Geschlechtsangleichung an sein Wunschgeschlecht an. Die Mehrzahl der westlichen Transsexuellen sind Männer, die versuchen, ihren Körper durch Hormonbehandlung und Operationen einem weiblichen Körper so weit wie möglich angleichen zu lassen. (Hierbei kommt es zur Entfernung von Penis und Hoden und zur Herstellung einer sog. Neovagina, zur Erzeugung von Brüsten etc.) Die meisten Transsexuellen weisen aus psychologischer Sicht eine sog. Geschlechtsidentitätsstörung auf, d.h. sie identifizieren sich nicht mit ihrem anatomischen und sozialisierten Geschlecht und leiden darunter. Da dieses Phänomen weltweit und in allen Epochen auftritt, gab es möglicherweise auch unter den *klības* Männer mit einer Geschlechtsidentitätsstörung. Den Texten ist jedoch darüber nichts zu entnehmen.

Davon, dass die *klības* in der Mehrheit impotent waren, ist nicht auszugehen; lebenslange Impotenz ist äusserst selten. Ebenso waren sie keinesfalls alle unfruchtbar oder zeugungsunfähig, sondern eher zeugungsunwillig. Mehrheitlich waren die *klības* also wahrscheinlich anatomisch normale Männer. Unter den *klības* dürften sich – wie in der westlichen “Schwulenszene” oder “gay-scene” heute – Männer mit den verschiedensten Neigungen gefunden haben: Männer, die Sex mit anderen Männern bevorzugten, Männer mit transvestitischen Neigungen und Männer mit einer gestörten Geschlechtsidentität, sog. Transsexuelle, aber auch Stricher und männliche Prostituierte; und zur Gemeinschaft der *klības* dürften sich darüber hinaus Männer gesellt haben, die Hermaphroditen und Pseudohermaphroditen waren.<sup>29</sup>

28 Dieser Begriff erscheint z. B. in dem Artikel Goldmanns.

29 Selbstverständlich gibt es auch weibliche Hermaphroditen und Pseudohermaphroditen sowie Frauen mit einer Geschlechtsidentitätsstörung. Von ihnen hören wir jedoch nichts und es ist anzunehmen, dass man derartige Töchter im Hause behielt und ihren Zustand verschwieg bzw. sie an Männer verheiratete, die ihrerseits Schwächen aufwiesen. So ist es zumindest im heutigen Indien.

## 8. Einfach nur “male transgenders” und “male femalers”?

Menschen, die ihr anatomisches und soziales Geschlecht ablehnen, gab es zu allen Zeiten und in allen Kulturen; selten sind es Frauen, meist waren und sind es Männer, die ihr Geschlecht und dessen Rollen sichtbar überschreiten. Menschen, die die von der Gesellschaft definierten Geschlechtergrenzen überschreiten, nennt man “Trans-genders”, und die altindischen *klības* und ihre “Nachkommen”, die heute millionenfach in Indien, Pakistan und Bangladesh lebenden Hijras (auch Khuras genannt), waren und sind nichts anderes als solche “Trans-genders”.

Die *klības* sind im Sinne der Definition Ekins,<sup>30</sup> der sich jedoch nur auf die neuzeitliche englische Kultur bezieht, “male femalers” und vollführen/leben “male transgenderism”. Der Begriff “transgenderism” leitet sich von “transgender”<sup>31</sup> ab; Transgenderism(us) ist nach westlichen, vor allem angelsächsischen Forschern das zeitweilige oder dauerhafte Überschreiten, “trans-”, der kulturell definierten Grenzen des sozialen Geschlechtes, “gender”<sup>32</sup> durch verschiedene Verhaltensweisen. “Male transgenders” sind also Männer, die dauerhaft oder zeitweilig die Grenzen ihres Geschlechtes überschreiten, weil sie sich ihrem männlichen Herkunftsgeschlecht nicht zugehörig fühlen und dies körperlich durch Frauenkleider, Schminke, “weibliche” Körpersprache etc., sexuell durch männliche Partner, passives Sexualverhalten, evtl. auch durch Prostitution, und gesellschaftlich durch “weibliche” Lebensformen, Berufswahl etc. kundtun.

Männer, die sich als Frauen geben, sind “male transgenders”, oder “male femalers”, Frauen, die als Männer auftreten, sind “female transgenders” oder “female malers”. “Male femalers” sind in vielen Kulturen<sup>33</sup> bekannt und

30 Richard Ekins ist Senior Lecturer für Sozialpsychologie und Psychoanalyse an der Universität von Ulster. Seine Thesen beruhen auf der Untersuchung von über 200 Informanten, sog. male femalers, male cross-dressers und sex-changers in “major British cities” seit 1980.

31 Den Begriff “transgender” prägte die Amerikanerin Virginia Charles Prince, eine Mann-zu-Frau-Transidente, in den siebziger Jahren (Hertzler S. 17).

32 “Gender refers to the ‘culturally established correlates of sex’ [...], is attributed to social actors by self and others [...] and is a fundamental element in the everyday presentation of self.” (Ekins and King S. 1)

33 Male femalers/male transgenders gab und gibt es traditionell in Oman, wo sie Xanith heißen, bei den nordamerikanischen Indianern (u.a. bei den Mohave, Apachen, Sioux), wo sie als Berdache bezeichnet werden, und in Mexiko, wo man sie Musche nennt; es gibt sie bei den Maori und im gesamten islamischen und nordafrikanischen Raum, ebenso in Thailand und auf den Philippinen, in den USA (vor allem in New York und Kalifornien), und natür-

gegenüber “female transgenders” und “female malers”, die es in den meisten Gesellschaften überhaupt nicht zu geben scheint, immer in der Überzahl.

Was aber ist “male femaling”? Das male femaling erfolgt nach Ekins auf drei Ebenen, nämlich als “body femaling, erotic femaling and gender femaling.”<sup>34</sup> Ekins zufolge umfasst “body femaling” alle Bedürfnisse und Praktiken, die auf eine Verweiblichung des Körpers zielen; im Extremfall ist es die Entfernung des Penis und die chirurgische Herstellung einer Neovagina. Diese Bedürfnisse und Praktiken müssen nach Ekins nicht immer konkrete Gestalt annehmen, sie können auch nur erwünscht oder vorgetäuscht sein: “This might include desired, actual, or simulated changes in both primary and secondary characteristics of ‘sex’.” (Ebd.)

“Erotic femaling” bedeutet bei Männern das Nachahmen des von der Gesellschaft als “weiblich” definierten Verhaltens, um in anderen Männern Begehrungen zu erzeugen und um selbst “weibliches” Begehrungen zu empfinden; hierbei imitieren Männer die in der jeweiligen Kultur vorgegebenen, als “weiblich” verstandenen Verhaltensweisen der sexuellen Präsentation, des Verführens und des Empfindens. “Body femaling” betrifft somit vornehmlich die Physiologie, “erotic femaling” bezieht sich auf Werbung und Sexualität, und “gender femaling” umfasst das sichtbare Äussere, die Symbole und die Verhaltensweisen, Kleidung, Körpersprache und Sprache.

Die (grundlegend männlichen) *klības* vollzogen diesem Ansatz entsprechend ein “male femaling” durch “(male) cross-dressing”, d.h. durch das Anziehen weiblicher Kleidung, das Anlegen weiblichen Schmucks und das Tragen weiblicher Frisuren, Schminke etc., aber auch durch Verhaltensweisen, die man in der altindischen Kultur als “weiblich” verstand.

---

lich in Deutschland, wo der Sexualwissenschaftler Magnus Hirschfeld bereits zu Anfang des 19. Jh. von einem “dritten Geschlecht” sprach; und dort, wo um ca. 1920 die “Szene” angesiedelt war, nämlich um den Nollendorf-Platz in Berlin, ist sie auch heute wieder anzutreffen.

<sup>34</sup> “These are broadly comparable with facets of sex, sexuality and gender, respectively, where ‘sex’ refers to the biological and physiological aspects of the division of humans into male and female; ‘sexuality’ to those matters pertaining to the potential arousability and engorgement of the genitals [...] ; and ‘gender’ to the socio-cultural correlates of the division of the sexes.” (Ekins S. 39)

## 9. Schlussfolgerungen

Ich komme zu folgendem Ergebnis: Die Gemeinschaft der *klības* war keinesfalls eine homogene Gruppe, sondern unter den heterogenen *klības* etc. gab es wahrscheinlich Hermaphroditen und Pseudohermaphroditen, die man in den medizinischen Texten als *striпumsalingin*, *dviretas* und *striпumsalakṣaṇa* bezeichnete. Es gab nach Nārada *seyyas*, Männer, die beim Sex “passiv” waren und sich penetrieren liessen, und *mukhebhagyas*, die Fellatio anboten. Es gab Männer in Frauenkleidern, die einen weiblichen Namen trugen und mit Männern Sex hatten (Ubhayābhisārikā), und das Nātyaśāstra nennt *nirmuṇḍakas*, Männer ohne sexuelle Erfahrung (offenbar wegen eines körperlichen Fehlers). Nach dem Kāmasūtra gab es Angehörige des dritten Geschlechts, die als Frauen auftraten (*strīrūpiṇī*), und solche, die als Männer (*puruṣarūpiṇī*) auftraten; diese boten Dienste als Prostituierte an. Gemeinsam war wohl den meisten *klības*, dass sie die traditionelle Männerrollen als Ehemann und Vater ablehnten oder nicht erfüllten; ein Teil von ihnen trat weiblich auf, ein Teil männlich, einige prostituierten sich. Damit sind sie nichts anderes als sog. “male transgenders” bzw. “male femalers”, wie es sie überall auf der Welt und zu allen Zeiten gab und gibt.

Die Gemeinschaft der *klības* war bei allen Gemeinsamkeiten, die aufzuzeigen man sich bemühen kann, ebenso vielfältig und heterogen wie die amerikanischen und die europäischen “gay scenes”, in denen sich Homosexuelle verschiedenster Ausprägung (Schwuchteln, Tunten, Kerle, “Lederschwule”), Bisexuelle, Transvestiten, Transsexuelle, Transidente, cross-dressers, drag queens, she-males, Stricher und manche andere Spielarten befinden. Den *klība* gab es also nicht; eine essentialistische Sicht, nach der allen *klības* etwas inhärent oder gemeinsam wäre, ist falsch. Und so unwissend undverständnislos, schockiert und ablehnend wie die Mehrzahl der Bürger noch heute den Transgenders gegenüberstehen, verhielten sich offenkundig auch die Inder ihren *klības* gegenüber. Gesetze definierten, grenzten aus und stigmatisierten, so wie u.a. der §175 die deutschen Homosexuellen.

Und das “dritte Geschlecht” ist in Südasien keinesfalls ausgestorben. Noch heute gibt es in Indien, Pakistan und Bangladesh “male femalers”, die nun “Hijras” oder “Khuras” heissen, und mit den Angehörigen des dritten Geschlechts im alten Indien sehr viel gemeinsam haben; Indien hat etwa 4

Millionen Hijras, Pakistan viele Hunderttausende und sie tragen als Erben der altindischen Tradition die Kultur des dritten Geschlechts weiter.<sup>35</sup>

35 Mein populärwissenschaftliches, seit längerem fertiggestelltes Buch über die indopakistanischen Hijras: "Weibliche Seele, männlicher Leib. Hijras: Indiens und Pakistans drittes Geschlecht" plane ich im Jahre 2003 zu veröffentlichen. Details bitte ich meiner Website zu entnehmen: [www.renate-syed.de](http://www.renate-syed.de). Siehe auch Syed 2003, *NZZ* (22.10.2002; Nr. 245)

## Literatur

### I. Altindische Texte

#### Abhidhānacintāmaṇi

- 1972 *Hemacandra's Abhidhānacintāmaṇi. Ein systematisch angeordnetes synonymisches Lexicon.* Hg., übersetzt und mit Anm. begleitet von Otto BÖHTLINGK und Charles RIEU. St. Petersburg 1847. Neudruck dieser Ausgabe Osnabrück.

#### Agnipurāṇa

- 1957 *Śrīmadvaipāyanamunipraṇītam Agnipurāṇam.* Mahadeva Cimanaji APATE (Hg.). Poona.

#### Aitareyāraṇyaka

- 1898 Aitareyāraṇyakam. Śrīmatsāyaṇācāryaviracitabhāṣyasametam. Hari Narayana APATE (Hg.). Ānandāśramamūdraṇālaye [Pune].

#### Amarakoṣṭa

- 1839-45 *Amarakocha ou Vocabulaire d'Amarasinha* publié en Sanskrit avec une traduction française, des notes et un index par A. Loiseleur DESLONGCHAMPS. Première Partie Paris 1839, Seconde Partie 1845.

#### Āpastambīyadharmaśūtra

- 1892-94 *Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus, by Apastamba.* Edited, with extracts from the commentary by George (sic, R. S.) BÜHLER, 2 Parts, Second Edition, Revised. Bombay.

#### Arthaśāstra

- 1960 *The Kautilīya Arthaśāstra. Part I. A Critical Edition with a Glossary.* [By] R. P. KANGLE. Bombay.  
1988 *Part II. An English Translation with Critical and Explanatory Notes.* Second Edition: 1972, Reprint: Delhi.

#### Atharvaveda

- 1856 *Atharva Veda Sanhita. Erster Band: Text.* Hg. von R. ROTH und W. D. WHITNEY. Berlin.

#### Atharvaveda

- 1895-98 *Atharvavedasamhitā with the Commentary of Sāyaṇācārya.* Ed. by Shankar PANDURANG Pandit. 4 Vols. Bombay.

#### Bhāgavatapurāṇa

- 1950 *Śrīmadbhāgavatam. Nārāyaṇa Rāma Ācārya Kāvyatīrtha* (ed.). Bombay.

Bṛhadāraṇyakopaniṣad

- 1916 *The Brihadaranyaka Upanishad with the Commentary of Sri Madhvacharya Called also Anandatirtha.* (Text.) Translated by Rai Bahadur Sris CHANDRA Vasu with the Assistance of Pandit Ramakṣya BHATTACHARYA Vidyabhushana. Allahabad.

Bṛhatsaṃhitā

- 1981-82 *Varāhamihira's Br̥hat Saṃhitā with English Tradition, Exhaustive Notes and Literary Comments.* Ramakrishna BHAT (ed). 2 Parts. Delhi u.a. (Zitate nach dieser Ausgabe.)

Carakasaṃhitā

- 1933 *Carakadṛḍhabalābhyaṁ pratisaṃskṛtā Carakasaṃhitā.* Trivikramatmaj YADAVASHARMAN (ed.). Mumbayyam.

- 1949 *The Carakasaṃhitā.* Expounded by the Worshipful Atreya Punarvāsu, Compiled by the Great Sage Agniveśa and Redacted by Caraka & Dṛḍhabala. Edited and Published in Six Volumes with Translations in Hindi, Gujarati and English by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. Jamnagar.

Gaṇikāvṛttasamgraha

- 1953 *Ganikāvṛttasamgraha Or Texts on Courtezans in Classical Sanskrit.* Compiled and Presented by Ludwik STERNBACH. Hoshiarpur.

Gautamadharmaśāstra

- 1876 *The Institutes of Gautama.* Edited with an Index of Words by Adolf Friedrich STENZLER. Breslau.

Harivamśa. Siehe Mahābhārata.

Harsacarita

- 1965 *The Harsacarita of Bāṇabhaṭṭa (Text of Ucchvāsas I-VIII).* Edited with an Introduction and Notes by P.V. KANE. Delhi, Patna, Varanasi (Second Edition; First Edition 1918).

Indische Sprüche

- 1870-73 *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch.* Hg. von Otto BÖHTLINGK. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Drei Theile. St. Petersburg.

Jaiminīyabrahmaṇa

- 1954 *Jaiminiya-Brāhmaṇa of the Sāmaveda.* Complete text critically edited for the first time by Raghu VIRA and Lokesh CHANDRA. Nagpur.

Kāmasūtra

- 1891 *Śrīvātsyāyanapraṇītam Kāmasūtram.* Yaśodharaviracitayā Jayamaṅgalākhyayā Ṭīkayā Sametam. Mumbai.

## Kāthakasamhitā

1900-10 *Kāthakam. Die Samhitā der Kātha-Śākhā*. Herausgegeben von Leopold VON SCHROEDER. 3 Bücher. Leipzig 1900, 1909 und 1910.

## Kathāsaritsāgara

1889 *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhatta*. Edited by Pandit DURGA-PRASAD and Kashinath Pandurang PARAB. Bombay.

## Kātyāyanaśrautasūtra

1978 *Rules for the Vedic Sacrifices. (Text.)* Translated into English by H. G. RANADE. Pune.

## Kūrmapurāṇa

1972 *The Kūrma Purāṇa with English Translation*. Edited by Sri Anand Swarup GUPTA. Varanasi.

## Mahābhārata

1933-72 *The Mahābhārata*. For the First Time Critically Edited by Vishnu S. SUKTHANKAR with the Co-operation of Shrimant Balasaheb Pant PRANIDHI [...] Harivāśa, Pratīka-Index [34 Bde.]. Poona.

## Mahābhāṣya

1957 *Patañjali's Mahābhāṣya*. Kshitish Chandra CHATTERJI (ed.). Calcutta.

## Mahāsubhāṣitasaṅgraha

1974-87 *Mahā-Subhāṣita-Saṅgraha, Being an Extensive Collection of Wise Sayings in Sanskrit Critically Edited with Introduction, English Translation, Critical Notes, etc.* Vol. I: Edited by Ludwik STERNBACH, Vols. II-VI Compiled by Ludwik STERNBACH, Edited by S. Bhaskaran NAIR. Hoshiarpur.

## Maitrāyaṇīsamhitā

1923 Herausgegeben von Leopold VON SCHROEDER. 4 Bücher. Leipzig.

## Mālavikāgnimitra

1956 A. SCHARPÉ: *Kālidāsa-Lexicon*. Vol. I: Basic Text of the Works. Part II: Mālavikāgnimitra and Vikramorvaśī. Brugge.

## Manusmṛti

o.J. *Śrīmatkullukabhaṭṭaviracitayā Manvarthamuktāvalyā*. Vasudevasharman (ed.). Mumbai.

## Mārkaṇḍeyapurāṇa

1862 *The Mārkaṇḍeya Purāṇa in the Original Sanscrit*. K. M. BANERJEA (ed.). Calcutta.

## Milindapanha

1880 *The Milindapanho Being Dialogues Between King Milinda and the Buddhist Sage Nagasena*. The Pali Text Edited by V. TRENCKNER. London.

## Mṛcchakaṭikā

- 1904 *The Mṛcchakaṭikā of Śūdraka*. With the Commentary of Pr̥thivīdhara.  
Kashinath Pandurang PARAB (ed.). Second Edition. Bombay.

## Naiṣadhiyacarita

- 1952 *Śrīmatharṣaviracitam Naiṣadhiyacaritam*. Narayana Rama Acharya  
KAVYATIRTHA (ed.). Mumbai.

## Nāradasmṛti

- 1989 *The Nāradasmṛti*. Critically edited with an introduction, annotated  
translation, and appendices by Richard W. LARIVIERE, Part One: Text,  
Part Two: Translation. Philadelphia.

## Nātyaśāstra

- 1967 *The Nātyaśāstra Ascribed to Bharata-Muni*. The Original Sanskrit  
Text Edited with an Introduction and Various Readings by Manmohan  
GHOSH. 2 Vols. Calcutta.

## Pañcatantra

- 1950 *Viṣṇuśarmasamkalitam Pañcatantram*. Damodara Dharmananda KO-  
SAMBI (ed.). 9. Auflage. Mumbai.

## Pāraskaragṛhyasūtra

- 1982 *Grhya-Sūtra by Pāraskar*. With Five Commentaries [...] Mahadeva  
Gangadhar Bakre (ed.). New Delhi (Bombay 1917).

## Raghuvamśa

- 1964 A. SCHARPÉ: *Kālidāsa-Lexicon*. Vol. I: Basic Text of the Works. Part  
IV: Raghuvamśa. Brugge.

## Rāmāyaṇa

- 1960-75 *The Vālmīki-Rāmāyaṇa*. Critically Edited for the First Time by G. H.  
BHATT, P. C. DIVANJI [u.a.]. 7 Vols. Baroda.

## Ratirahasya

- 1930 Bhagiratha Svami Ayurvedacaryya (ed.). Kalakatta.

## Ratnāvalī

- 1954 *Ratnāvalī*. Edited with Introduction, Translation and Notes by C. R.  
DEVADHAR and N. G. SURU. Poona.

## Śatapathabrahmaṇa

- 1924 *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts  
from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedagāṅga*. Ed.  
by Albrecht WEBER. Leipzig. Reprint of the edition Berlin 1855.

## Suśrutasamhitā

- 1945 *The Suśrutasamhitā of Suśruta with Various Readings, Notes and  
Appendix Etc.* Edited with the Co-operation of Vaidya Jadavji Trikamji  
ACHARYA by Narayan Ram ACHARYA “Kavyatirth”. Bombay.

## Taittirīyabrahmaṇa

- 1898 *Kṛiṣṇayājurvedīyam Taittirīyabrahmaṇam Śrīmatsāyanācāryaviracitabhāṣyasametam.* Hari Narayana APATE (ed.). 3 Bände. Poona.

## Taittirīyasaṃhitā

- 1900-08 *Kṛiṣṇayājurvedīyataittirīyasaṃhitā Śrīmatsāyanācāryaviracitabhāṣyasametā.* Hari Narayana Apate (ed.). Ānandāśramamūdrāṇālaye, 9 Vols., Poona.

## Tāṇḍyamahābrāhmaṇa

- 1869-70 *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya.* Ed. by Ānandacandra Vedāntavāgīśa. 2 Vols. Calcutta.

## Ubhayābhisārikā

- 1967 *Vararuci's Ubhayābhisārikā.* Edited by A. K. WARDER and translated by T. VENKATACHARYA. Madras.

## Vājasaneyisaṃhitā

- 1972 *The Vājasaneyisamhitā in the Mādhyandina and the Kāṇva Śākhā with the Commentary of Mahīdhara.* Edited by Albrecht WEBER. 1852. Reprint: Varanasi.

## Vāsiṣṭhadharmaśāstra

- 1883 *Aphorisms on the Sacred Law of the Āryas, as Taught in the School of Vasiṣṭha.* Edited by A. A. FÜHRER. Bombay.

## Viṣṇusmṛti

- 1881 *The Institutes of Viṣṇu Together with Extracts from the Sanskrit Commentary of Nanda Pandita Called Vaijayantī.* Edited with Critical Notes, and Indexes of Words and Mantras by Julius JOLLY. Calcutta.

## Yājñavalkyadharmaśāstra

- 1849 *Yājñavalkya's Gesetzbuch.* Sanskrit und Deutsch, herausgegeben von Adolf Friedrich STENZLER. Breslau.

*II. Sekundärliteratur*

## BASHAM, A.

- 1954 *The Wonder that was India.* New York.

## BAUMANN, Hermann

- 1986 *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos.* Berlin 1955. Unveränderter Nachdruck Berlin.

## BEAL, Samuel

- 1884 *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsang (A. D. 629).* In Two Volumes. London; Strassburg.

- BHANDARKAR, R. G.
- 1913 *Vaishnavism, Shaivism, and Minor Religious Systems*. Stuttgart.
- Bloomfield, Maurice: Hymns of the Atharvaveda Together with Extracts from the Commentaries Translated. Oxford 1897.
- BÖHTLINGK, Otto und Rudolph ROTH
- 1855-75 *Sanskrit-Wörterbuch*. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. 7 Theile. St. Petersburg.
- EKINS, Richard
- 1996 The Career Path of the Male Femaler. In: Richard EKINS and Dave KING (eds.): *Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing*. London; New York. S. 39-47.
- EKINS, Richard and Dave KING
- 1996 Blending Genders. An Introduction. In: Richard EKINS and Dave KING (eds.): *Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing*. London; New York. S. 1-4.
- GOLDMAN, Robert P.
- 1993 Transsexuality, Gender, and Anxiety in Traditional India. In: *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 113, Number 3, July-September. S. 374-401.
- GRIFFITH, Ralph T.
- 1899 *The Texts of the White Yajurveda Translated with a Popular Commentary*. Benares.
- GUYOT, Peter
- 1980 *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*. Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik Band 14. Stuttgart. S. 52-181.
- HALPERIN, David
- 1990 Homosexuality: A Cultural Construct. An Exchange with Richard Schneider. In: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York. S. 41-53.
- HILTEBEITEL, Alf
- 1980 Siva, the Goddess, and the disguises of the Pandavas and Draupadi. In: *History of Religions*, Vol. 20, No. 1-2, August-November. S. 147-174.
- JAGOSE, Annamarie
- 1996 Queer Theory. An Introduction. New York.
- JAIN, Padmanabh S.
- 1992 *Gender and Salvation. Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. New Delhi.

KANE, Pandurang Varman

1941/62 *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*. Vol. II, Part I, Vol. II, Part II. Poona 1941. Vol. V, Part II. Poona 1962.

KAVIRATNA, A. Chandra und P. SHARMA

1996 *Caraka Samhita*. Second Revised Edition. 4 Vols. Delhi.

KOLETZKO, Berthold

1999 (von Harnach) *Kinderheilkunde*. 11. Auflage. Berlin u. a.

MAYRHOFER, Manfred

1992 *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg.

MCINTOSH, Mary

1996 The Homosexual Role. In: SEIDMANN, Steven (ed.): *Queer Theory/Sociology*. Cambridge, Massachusetts. S. 33-40.

MYLIUS, Klaus

1988 *Geschichte der altindischen Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam*. Bern, München, Wien. (Zuerst Leipzig 1983.)

NIESSEN, Karl-Heinz

1999 Pädiatrie. 5. Auflage. Stuttgart u. a.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger

1980 *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago; London.

PENZER, N. M.

1925 Indian Eunuchs. In: *Ocean of Stories*. Being C. H. Tawney's Translation of Somadeva's Katha Sarit Sagara (or Ocean of Streams of Story). Now Edited with Introduction, Explanatory Notes and Terminal Essay. In Ten Volumes. Vol. III. London. Appendix II. S. 319-329.

PODDER, Chiraranjan

1998 The Androgynous Divinities in Hindu Mythology. In: *Indian Museum Bulletin*. Calcutta. S. 1-40.

SYED, Renate

[www.renate-syed.de](http://www.renate-syed.de) / syed@lrz.uni-muenchen.de / info@renate-syed.de

2000 Das heilige Essen – das Heilige essen. Religiöse Aspekte des Speiseverhaltens im Hinduismus. In: Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Die Religionen und das Essen*. München.

2001 "Ein Unglück ist die Tochter." Zur Diskriminierung des Mädchens im alten und im heutigen Indien. Wiesbaden.

2003 Weibliche Seele, männlicher Leib. Hijras – das selbstbewusste "dritte Geschlecht". In: Neue Zürcher Zeitung, 22.10.2002, S. 34 (Feuilleton)

- 2003? Weibliche Seele, männlicher Leib. Hijras: Indiens und Pakistans drittes Geschlecht (erscheint 2003)
- VILLA, Paula-Irene
- 2000 *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper.* Opladen.
- WEBER, Albrecht
- 1862 Vедические свадебные проповеди. В: *Indische Studien, Beiträge für die Kunde des indischen Altertums.* Издательство Альбрехта Вебера. 5. том. Берлин. С. 177-266.
- 1864 Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit. В: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 18. том. Leipzig. С. 262-287.
- WHITNEY, William Dwight
- 1905 *Atharva-Veda Samhita Translated with a Critical and Exegetical Commentary.* Revised and Brought Nearer to Completion and Edited by Charles Rockwell Lanman. Cambridge, Massachusetts.
- WINTERNITZ, Moritz
- 1907-22 *Geschichte der indischen Litteratur.* 3 Bde, Leipzig. 1. Bd. 1907, 2. Bd. 1920, 3. Bd. 1922.
- ZWILLING, Leonard
- 1989 Homosexuality as seen in Indian Buddhist Texts. В: N. H. SAMTANI (ed.) and H. S. PRASAD (ass.ed.): *Amala Prajna: Aspects of Buddhist Studies. Professor P. V. Bapat Felicitation Volume.* Delhi. С. 79-85.
- 1992 Homosexuality As Seen in Indian Buddhist Texts. В: José Ignacio CABEZÓN (ed.): *Buddhism, Sexuality, and Gender.* Delhi. С. 203-214.
- ZWILLING, Leonard und Michael J. SWEET
- 1996 "Like a City Ablaze": The Third Sex and the Creation of Sexuality in Jain Religious Literature. В: *Journal of the History of Sexuality,* Vol. 6, No. 3. С. 359-384.
- 2000 The Evolution of Third-Sex Constructs in Ancient India: A Study in Ambiguity. В: Julie LESLIE and Mary McGEE (eds.): *Invented Identities. The Interplay of Gender, Religion and Politics in India.* Delhi. С. 99-132.